

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأدبية
يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة نواكشوط الأولى

فلسفة ابن طفيل

ورسالتة (حي بن يقطان)

تأليف وتحقيق

الدكتور عبد السلام محمود

أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية .

١٦٥ شارع محمد فريد بالقاهرة

سِلَّةٌ فِي الذَّرَاسَاتِ الْفَلَسْفِيَّةِ وَالْأَحْثَانِيَّةِ
يُشْرِفُ عَلَى إِصْدَارِهَا الدُّكْتُورُ مُحَمَّدٌ قَاسِمٌ أَيْتَاذُ الْفَلَسَفَةِ الْمَسَاعِدِ بِجَامِعَةِ قَوَادِ الْأَوَّلِ

فَلَسِفَةُ ابْنِ طَفِيلٍ وَرَسَالَتُهُ (حَمِيَّ بْنَ قِطَّانَ)

تَأَلَّفَ وَتَحْقِيقُ

الدُّكْتُورُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ

أَسْتَاذُ الْفَلَسَفَةِ بِكَلِيَّةِ أَصُولِ الدِّينِ

النَّاشِرُ

مَكْتَبَةُ الْأَنْجَلَوِ الْمَصْرِيَّةِ

١٦٥ شَارِعُ مُحَمَّدِ فَرِيدٍ بِالْقَاهِرَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما نوفيتي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

« وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ، ويقول : لقد أفرطت في تحقيقك وتدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء ، وأطرحت حكم المعقول فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير ، فليتد في غلوائه ، وليكف من غرب لسانه ، وليتهم نفسه ... »

وأما قوله : « حتى انخلعت عن غريزة العقلاء ، وأطرحت حكم المعقول » .
فتحن نسل له ذلك وتتركه مع عقله وعقلائه : فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله ، إنما هو القوة الناطقة التي تصفح أشخاص الموجودات المحسوسة ، وتقتنص منها المعنى الكلي ، والعقلاء الذين يعينهم ، هم الذين ينظرون بهذا النظر ، والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ، وليرجع إلى فريقه الذين « يعلون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن الآخرة هم غافلون » .

ابن طفيل

مقدمة

يضعنا التاريخ مباشرة وجهاً لوجه أمام ابن طفيل صاحب رسالة «حي بن يقظان» ، وهو في طور النضج والاكتمال العلمي دون أن يحدثنا عن نشأته ، أو يصور لنا شيئاً من بدايته .

ويصمت التاريخ كذلك ، أو يقلد ابن طفيل في صمته ، فلا يكاد يذكر عنه شيئاً حتى بعد أن بلغ القمة ووصل الى مرتبة الوزارة . وكل ما أثر عنه لا يكاد يتعدى بضع صفحات تضمن معظمها كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» ، للمراكش . وكتاب «مركز الإحاطة بأدباء غرناطة» ، للسان الدين بن الخطيب . وهذا الذي ذكر على قلته به أخطاء تاريخية وفلسفية أرشدنا إلى معرفتها رسالة «حي بن يقظان» نفسها .

ولقد أجدد الأستاذ ليون جوتييه نفسه مشكوراً في تقصى الأخبار عن ابن طفيل وجمعها ، ومع ذلك فلم يكدر يتيسر له إلا ما جاء في الكتابين السابقين . ومع قلة هذه المصادر فقد أخذ الأستاذ جوتييه في دراستها ووصل منها إلى نتائج ذات قيمة لخصت أو اقتبس منها الكثير في المقدمة النفيسة التي كتبها الأستاذان الجليلان جميل صليبا وكامل عياد لرسالة «حي بن يقظان» . وإذا كان التاريخ القديم قد مر في سرعة خاطفة بحياة ابن طفيل فلم يسجل منها إلا القليل ، فإن المصادر الحديثة كذلك تكاد تقتصر على ما كتبه الأستاذ ليون جوتييه .

والحق أن هذا الأستاذ قد قدم إلى العلم ، وإلى ابن طفيل خدمة عظيمة ، فإنه قد ألف كتاباً في حياته وفلسفته ، وفضلاً عن ذلك فقد قام بترجمة رسالة «حي بن يقظان» إلى الفرنسية بعد أن حققها تحقيقاً علمياً من ناحية النص واختلاف الطبعات والمخطوطات ، ومع أن الأستاذ جوتييه قد صحح بعض الأخطاء التي وقع فيها الكثير من المستشرقين في دراساتهم

العابرة لابن طفيل ، ومع ما بذله من مجهود يشكر عليه ، فإن ابن طفيل لا يزال في حاجة إلى دراسة عميقة تبين أغراضه الحقيقية وأفكاره التي نثرها خلال قصته فر عليها الكثيرون مروراً عابراً دون أن يمنحوها ما ينبغي لها من أهمية ودرس .

إن المجهود لم تتضافر بعد على دراسة ابن طفيل كما تضافرت على دراسة غيره كابن رشد أو ابن سينا ، لذلك لا يزال هذا الفيلسوف في حاجة إلى درس أوسع وإلى بحث أشمل ، وأرجو أن تسد المساهمة العلمية التي أقوم بها الآن بعض النقص في هذه الحلقة .

على أني أريد أن أحدد عملي تحديداً صريحاً ؛ لأنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

(١) الكتابة عن حياة ابن طفيل .

(٢) لإخراج رسالة حمى بن يقظان .

(٣) شرح فلسفته على وضعها الصحيح : شرحها في ذاتها ، وتحديد الصلة الفكرية بين ابن سينا والغزالي وابن باجة من جانب وابن طفيل من جانب آخر . أما عن حياة ابن طفيل : فالكاتبون يلتقون عند مصادر واحدة ويستقون من نبع واحد . يد أن لكل كاتب طريقته في العرض والاستنتاج . وهذا القسم على كل حال ضئيل .

وأما عن إخراج الرسالة فطبعتها متعددة ، ومخطوطاتها معروفة ، ولكل إنسان اجتهاده في تصحيح النص .

أما العمل الحاسم وهو فهم فلسفة ابن طفيل فهماً صحيحاً ، وتحديد مصادرها ، وبيان ما بين ابن طفيل وابن سينا والغزالي من صلة فكرية ، فإنني لا أكاد ألتقي فيه من قرب أو من بعد بمن كتبوا عن ابن طفيل ، سواء القدماء منهم والمحدثون . والله ولي التوفيق .

الفصل الأول

ابن طفيل : حياته وآثاره

ابن طفيل : حياته وأماره

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي . فهو ينتسب إلى قبيلة قيس ، تلك القبيلة التي بلغت من الشهرة حداً جعل اسمها يطلق على ما سوى اليمنيين من العرب . وقد ولد في وادي آش - وهي بلدة في واد خصيب تبعد عن غرناطة بحوالي ستين كيلو متراً ، في أوائل القرن السادس الهجري .

هذا كل ما يذكره التاريخ عن طفولته وشبابه ، لكن ما لمركز الاجتماع الذي كانت تشغله أسرته ؟ كيف قضى طفولته ؟ وأين قضاهما ؟ كيف تعلم ؟ وعلى من تعلم ؟ كل ذلك يهمله التاريخ : إذ يمضى سريعاً فيضعه في غرناطة دارساً للطب ، ثم يضعه في منصب أمين الأسرار لحاكم ولاية غرناطة ، ثم كاتم أسرار لدى الأمير أبي سعيد حاكم طنجة وهو أحد أولاد عبد المؤمن ، ثم يمضى التاريخ سريعاً فيضعنا أمام ابن طفيل طيب أبي يعقوب يوسف صاحب المغرب بل صديقه ووزيره . وقد قويت الصلة بين الفيلسوف وأبي يعقوب لأسباب عدة منها :

(١) كان كلاهما ينتسب إلى قبيلة قيس ، وصلة الدم عند العرب معروفة فيما أبناء عمومة كما يقول العرب .

(٢) وكان كل منهما أدبياً ، يقول المراكشي عن أبي يعقوب « رقيق حواشي اللسان ، حلو الالفاظ حسن الحديث . . . أعرف الناس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم بأيامها ومآثرها ، وجميع أخبارها في الجاهلية والإسلام . . . كان أحسن الناس ألفاظاً بالقرآن ، وأسرعهم نفوذ خاطر

في غامض مسائل النحو ، وأحفظهم اللغة العربية . . . صح عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين ، الشك مني : إما البخارى أو مسلم ، وأغلب ظنى أنه البخارى . حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن . .

هذا هو أبو يعقوب أما ابن طفيل فستحدث عن أدبه فيما بعد :
(٢) وكان كل منهما نهماً فيما يتعلق بالمعرفة العلمية العامة فكان عند أبي يعقوب « إثارة للعلم شديد وتعطش إليه مفرط ، وكذلك كان الفيلسوف الطبيب الفلكي العالم بالشرح .

(٤) وأخيراً كان كل منهما منغمساً في الفلسفة ، أما ابن طفيل فهو فيلسوف بطبعه ، وكان متحققاً بجميع أجزاء الفلسفة ، وأما أبو يعقوب فقد « طمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعلم الفلسفة بجمع كثيراً من أجزائها وبدأ من ذلك بعلم الطب . . . ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف منه من أنواع الفلسفة ، وأمر بجمع كتبها ، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموى . . . ولم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء ، وخاصة أهل علم النظر إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع للملك قبله من ملوك المغرب . .

لكل هذه الأسباب كان الانسجام تاماً بينه وبين الملك ، حتى إنه كان يقيم في القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر . .

وقد أدى ابن طفيل ، عن طريق هذه الصلة ، حق الزمالة العلمية خير أداء . فكان يجلب العلماء من جميع الأقطار ، ويحض الملك على إكرامهم وتبئته الجو المناسب لهم .

وهو الذى نبه الملك ووجه نظره إلى ابن رشد ، فبن حينئذ عرفوه
ونبه قدره عندهم ،

فى رحاب هذا الملك عاش ابن طفيل عيشة هادئة مطمئنة . كان فيها
الطبيب ، وكان فيها المستشار العلى ، وهو الذى حفز ابن رشد — تحقيقا
لرغبة أبى يعقوب — على العمل العظيم الذى قام به من تلخيص كتب
أرسطو وشرحها .

ماذا أنتج ابن طفيل فى فترته هذه الهادئة المطمئنة ؟ إن المؤرخين
يحدثونا عن تعانيف فى أنواع الفلسفة من الطبيعيات والآلهيات وغير
ذلك . ويحدثونا عن رسالة فى النفس ، وعن رسائل تبودلت بينه وبين
ابن رشد فى الطب ، ويذكر البطروجى الفلكى وابن رشد أن ابن طفيل
وفق لنظام فلكى يخالف النظام الذى وضعه بطليموس .

يبد أننا على جهل تام بهذا النظام الفلكى وبغيره من النواحي الأخرى .
والمصدر الوحيد الذى نعتمد عليه هو رسالة حى بن يقظان فى الكتاب
الوحيد الذى بقى من رسائل ابن طفيل . وإذا كان ابن طفيل طبيباً بحكم
وضعه فى القصر ، وفلكياً بشهادة أحد كبار الفلكيين ، وفيلسوفاً آلهياً ، فإنه
كان أيضاً أديباً ، ورسالة حى بن يقظان تبرهن على ذلك فى وضوح : تألق
فى الأسلوب ، وبراعة فى التعبير ، وسلاسة فى التركيبات ، ولقد طوع اللغة
لأفكاره فأدى المعنى فى دقة تامة بأسلوب بارع .

يقول الدكتور أحمد أمين بحق ونحن لو قارنا بين ابن سينا وابن طفيل
من الناحية الأدبية ، وجدنا أن ابن طفيل أرقى من ابن سينا بكثير من حيث
اللغة والأدب : فعبارة ابن طفيل أدبية مشرقة ، وعبارة ابن سينا مغلقة

غامضة ، ويظهر أن ابن طفيل كان مثقفا ثقافة أدبية أرقى من ثقافة ابن سينا
ففي كثير من عبارات ابن سينا وألفاظه ما يدل على أنه كان يستقى معلوماته
اللغوية من المعاجم ، لا من كتب الأدب ، فجاءت بعض الأحيان نائية .
أما ابن طفيل فيستقى معلوماته اللغوية والأدبية من كتب الأدب والمثقفين
بها ، فجاءت عبارته ألصق وأبلغ ، ^(١) .

وإذا كان ابن طفيل أدبياً ناثراً ، فقد كان شاعراً أيضاً ، وإذا كان
نثره يمتاز على نثر ابن سينا ، فقد كان شعره يمتاز على شعر ابن سينا أيضاً ، وقد
كان في شعره صاحب مزاج ، ذلك أنه لم يكن يتكسب به . ولذلك اقتصر
شعره تقريباً على المواطن والفلسفة ، فن شعره العاطفي :

ولما التقينا بعد طول تهاجر	وقد كاد حبل الود أن يتصرما
جلت عن ثناها وأومض بارق	فلم أدر من شق الدُّجَّة منها
وساعدني جفن النمام على البكى	فلم أدر دمعاً أينما كان أسجما
فقلت وقد رق الحديث وأبصرت	قرائن أحوال أذعن المكتما
نشدتك لا يذهب بك الشوق مذهباً	يهون صعباً أو يرخص مأثماً
فأمسكت لا مستغنياً عن نوالها	ولكن رأيت الصبر أوفى وأكرماً

ومن شعره في صلة الروح بالبدن :

نور تردد في طين إلى أجل	فانحاز علوا وخلي الطين للكفن
يا شديداً افترقا من بعد ما اعتلقا	أظنها هدنة كانت على دخن
إن لم يكن في رضى الله اجتماعهما	فيا لها صفقة تمت على ضغن

(١) أحمد أمين (خي بن يقظان) .

ومن شعره في اختلاف الناس من حيث الاستعداد الطبيعي لتقبل
المعاني السامية :

ما كل من شم نال رائحة للناس في ذا تباين عجب
قوم لهم فكرة تجول بهم بين المعاني ، أولئك النجب
وفرقة في القشور قد وقفوا وليس يدرون لب ما طلبوا
لا غاية تتجلى لناظرم منه ، ولا ينقضى لهم أرب
لا يتعدى امرؤ جبلته قد قسمت في الطبيعة الرتب

* * *

هذا النزول اليسير هو كل ما نعلم عن حياة ابن طفيل ، ومن آثاره التي
بادت ، يبدأنه ، لحسن الحظ ، قد بقي أثره الخالد «حى بن يقظان» . وهو قصة
بلغت من القوة المنطقية حد الروعة ، في أسلوب جزل سلس . وقد حوت
آراء ابن طفيل في أهم المشاكل الفلسفية . ولا نبالغ إذا قلنا إنها مذهب
فلسفى كامل تتجلى فيه الدقة بكل معانيها . وقد صور فيها ابن طفيل «حى
ابن يقظان» ، وقد نشأ في جزيرة منعزلة عن العالم ، لا أثر فيها لبني البشر ،
فأخذ ينظر ويتأمل ويستنتج متدرجا من المحسوس إلى المعقول ، ومن
الجزئيات إلى الكليات ، حتى وصل إلى تكوين فكرة عن الله وعن الملائكة
الآعلى . ثم أخذ في الرياضة الروحية حتى وصل إلى طور الولاية .
ثم شامت الظروف أن يصل إلى جزيرته عابدا متدينا بدين سماوى ، أراد
العزلة ليتفرغ للعبادة ، فالتقى به حى بن يقظان . وبعد تفاهمهما وأخذ كل
منهما عن الآخر ، التزم حى بن يقظان ما ذكره له العابد من شعائر دينية .

وبعد محاولة فاشلة لهداية المدينة التي نشأ فيها العابد عاد حتى إلى جزيرته واستقر فيها إلى أن أتاه اليقين .

هذا ، في كلمات ، يحمل القصة ، وعليها اعتمدنا في الكتابة عن فلسفة ابن طفيل .

* * *

ولقد استمر ابن طفيل في صحبة أبي يعقوب إلى سنة ٥٨٠ هـ حيث توفي أبو يعقوب .

ولما قام بالأمر من بعده ولده أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور مكث ابن طفيل في صحبته . بيد أن حياته لم تطل بعد صديقه ، فقد وافته المنية بعد وفاة أبي يعقوب بسنة واحدة أي سنة ٥٨١ هـ . فاحتفل بدفنه احتفالاً يليق بمكانته ، وسار أبو يوسف يعقوب بنفسه في جنازته . رحمه الله رحمة واسعة .

الفصل الثاني

ابن طفيل : فلسفته

(١) ابن طفيل والفلاسفة

يتحدث الكثيرون ممن درسوا ابن طفيل عن صلته بالفلاسفة ، فيزعم بعضهم أنه تأثر كل التأثر بابن باجه ، بينما يذهب آخرون إلى تأثره بالفارابي ، ويزعم آخرون أنه كان التلميذ المخلص لابن سينا ، بل إنه في رأيهم قد أخذ عن ابن سينا كل شيء حتى أسماء أبطال قصته ، ويزعم آخرون أنه كان متأثراً بالغزالي . ووصل بهم الأمر إلى الزعم بأنه تأثر بالفرس وبالهنود فضلاً عن اليونان ، ولعل في كلام ابن طفيل نفسه ، إذافهم بطريقة سطحية ، ما يسند هذه المزاعم كلها على اختلافها وتعارضها ، بيد أن ابن طفيل لم يُدرس حقيقة في تمن وعق . ولو درس في دقة وتمحيص لظهرت شخصيته مستقلة متميزة ، وظهر له فلسفة تستقل بطابع خاص ينفي هذه المزاعم على تعددها وتباينها .

ولنوضح هذه الظاهرة :

١ - أما موقفه من الفارابي فإن ابن طفيل يعلن في صراحة أن كتب الفارابي كثيرة الشكوك ، ويضرب أمثلة على ذلك . ويقول عن رأيه في السعادة وأنها في هذه الدار الدنيا فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل إلى العدم ، وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر .

كان ابن طفيل ينفر من الفارابي ، وكان يصفه بسوء المعتقد في النبوة ، ويرى أنه ليس في حاجة إلى ذكر آراء الفارابي لشكوكه وسوء معتقده . لقد قرأ كتب الفارابي طبعاً ، ولكنه قرأها قراءة الناقد ورفضها جملة

إن لم يكن تفصيلا . فليس من المعقول مع هذا أن يكون قد قلده واحتذاه .

ب — أما ابن باجه فلم يكن في أهل الأندلس ، حسبما يرى ابن طفيل ، أنقب منه ذهنا ، ولا أصح نظرا ولا أصدق روية ، ولكنه - حسب رأيه أيضا - قد شغلته الدنيا حتى احترمت المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته . كان ابن باجه يحث على الاستكثار من المال ، والجمع له ، وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه ؛ وهذا صارف في رأى ابن طفيل عن مواصلة المعرفة والوصول فيها إلى المراتب العليا : مراتب أولى الصدق على حد تعبيره .

ولذلك وصل ابن باجه إلى رتبة أهل النظر فقط ، وصل إلى رتبة ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، ولم يتخطها . إنها المرحلة الأولى ، ولكنها ليست الأخيرة ، وهذه المرحلة الأخيرة مرحلة أهل الولاية — هى كل هم ابن طفيل . وإذا كان ابن طفيل يرى أن مرحلة النظر العقلية هذه قد تصل بالإنسان إلى الصواب فى الرأى وأن ابن باجه قد حقق هذا المنحى فإنه مع ذلك يرى أنها مرحلة بدائية ، بل إنه - كما سنرى فيما بعد - قد رفض العقل وهو أساس هذا المنحى من المعرفة .

ج — أما ابن سينا فقد أعجب به ابن طفيل : ذلك أنه ، مع طريقتة العقلية الصارمة ، قد تنسم مقام أولى الصدق ، وأخذ في وصفه ، وإن لم يكن قد تذوقه . يقول البارون كرادى فو عن ابن سينا أنه درس التصوف دراسة موضوعية فنية . وهذا حق ؛ فلم يكن فى طبيعة ابن سينا أن يتصوف . ولكن ذكاه المدهش ، وقوة فطنته ، وحده البارع ، كل ذلك جعله يصف مراتب التصوف فى كثير من الدقة .

يتفق ابن سينا إذاً مع ابن باجه في المرحلة العقلية النظرية، وفي دقتهما فيها. بيد أن ابن سينا يزيد عن ابن باجه أنه تنسم رائحة ما وراء الطبيعة عن بعد ووصفها وصفاً موضوعياً ، فيه دقة وفيه جمال . ومن هنا كان إعجاب ابن طفيل به . وإذا كان ابن طفيل يخاطب ابن باجه حينما يتحدث عن الحالة التي يشعر بها الواصلون فيقول له « لا تستحل طعم شيء لم تذوق ، ولا تتخط رقاب الصديقين ، فإنه يذكر وصف ابن سينا لهذه الحالة في إعجاب . ولكن ابن سينا مع هذا لم يصل إلى مرتبة العارف . وهي المرتبة التي يطلبها ابن طفيل ولا يبنى بها بديلاً ، وهي ليست مرتبة نظرية عقلية . إنها مرتبة تذوق وكشف ومشاهدة كان ابن سينا بطبيعته بعيداً عنها . بل إن مرتبة النظر التي وصل إليها ابن سينا نفسها وما أدت إليه من نتائج مضافاً إليها فلسفة أرسطو وفلسفة الفارابي وما كتبه أهل الأندلس لا تكفي في رأى ابن طفيل للمعرفة النظرية ، مع أنها في نظره المرحلة الأولى . يقول ابن طفيل « ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر وفي كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية . »

وقد زعم بعض الكاتبين أن هناك شها بين رسالة ابن طفيل وقصة حي ابن يقظان لابن سينا ، ولكن هذا الشبه معدوم ، فقصة ابن سينا قصة رمزية سمجة الأسلوب عادية المعنى ، ولا أدل على ذلك من أنك إذا جردتها عن رمزياتها أصبحت عادية يمكن لكل شخص أن يكتبها .

ومن هذه النظرة يتضح أن ابن طفيل كان معتداً برأيه معتزلاً بفكرته ، فلم يكن تابعاً لابن سينا ولا مقلداً له ، وإنما كان ابن سينا يمثل في نظره مرحلة من مراحل المهزقة ليست هي السنام ولا القمة .

و — أما الغزالي فإن ابن طفيل يقول فيه « أدبته المعارف ، وحذقته العلوم ، ويقول : « ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد من سعد السعادة القصوى ووصل إلى تلك المواصل الشريفة المقدسة .

ولهؤلاء الذين يزعمون أن ابن طفيل تأثر بالغزالي عذرهم حين ينساقون إلى ذلك متأثرين بهذا الرأي الذي يديه ابن طفيل .

يبد أن الغزالي قد رفض العقل رفضاً صارماً جارفاً ، ومرحلة النظر في رأيه ، لا تثبت حقيقة ولا تؤدي إلى يقين ، ورسالة ابن طفيل ، في مراحلها الأولى العقلية ، رد صارم على هذا الاتجاه . وكأن ابن طفيل إنما كتبها خاصة لتكوّن دليلاً عملياً على فساد هذا الاتجاه . لا بد من النظر العقلي في رأى ابن طفيل ، وهو وإن كان مرحلة أولى فهو مرحلة لا بد منها . أنه لا يلتقي مع الغزالي في فكرته عن هذه المرحلة ، ويثبت في يقين جازم أنها مرحلة مؤدية إلى المعرفة ، ولكن الغزالي في رأى ابن طفيل وصل إلى المواصل الشريفة المقدسة : فهل تأثر ابن طفيل به في هذه المرحلة التي تعتبر أسمى المراحل والتي يهدف إليها ، وإليها وحدها ، ابن طفيل ؟

إن رد ابن طفيل على ذلك واضح لا لبس فيه « لكن كتبه - كتب الغزالي - المصنوع بها ، المشتعلة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا .

ثم إن ابن طفيل ينصح المسترشد ألا يسير على طريق التقليد ، ثم يقول : « وإنما نريد أن نملك على المسالك التي تقدم عليها ساوكونا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يقضي بك إلى ما أفضى بنا إليه : فتشاهد بذلك ما شاهدناه ، وتحقق بصيرة نفسك كل ما تحققناه .

ويقول عما كتبه ، وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب

ولا يسمع في معتاد خطاب ، وهو من العلم المكنون الذى لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ، ولا يجمله إلا أهل الغرة به .

وأظن أنا لسنا فى حاجة بعد ما تقدم إلى أن نقول أن ابن طفيل كان مستقل الرأى وكان له نهج خاص فى وسيلة المعرفة .

كيف كان هذا النهج ؟ ذلك ما سنوضحه فيما يلى :

إن صاحب النظر الثاقب والفطرة المستعدة يمكنه أن يتدرج فى المعرفة من المحسوس إلى المعقول ومن المعلوم إلى المجهول حتى يصل إلى تكوين فكرة عن عالم ما وراء الطبيعة . إنه يمكنه ذلك حتى ولو نشأ منعزلاً عن العالم كلية وهذا هو الوضع الذى كان عليه حتى بن يقظان فى عزلة التامة عن العالم منذ أن ولد ، وفى هذا يتفق ابن طفيل مع ابن سينا وابن باجة ويختلف معهما : فابن سينا وابن باجة يقولان مع ابن طفيل بإمكان الوصول إلى فكرة عن الملأ الأعلى ، ولكن هذه الفكرة — حسب رأيهما — نتيجة بحث ودراسة وتعليم وثقافة ، ولم يدر بخلد هما أنها قد تتكون كذلك فى العزلة التامة ، والإنسان المتوحد عند ابن باجة هو إنسان تربى وثقف ونشأ فى بيئة إنسانية .

وفى هذا المنزع يرد ابن طفيل أيضاً على الغزالى الذى رفض العقل ، ورأى أن لا قيمة له فيما يتعلق باليقين .

ويتابع ابن طفيل سيره ، وإذا كان قد اعتمد على العقل فى المبدأ فإنه الآن يعتمد على الرياضة الروحية ، إنه الآن صوفى بكل معنى الكلمة ، وتودى الرياضة بابن طفيل إلى الإشراق ، ويؤدى الإشراق إلى معرفة بضطر معها ابن طفيل إلى رفض العقل ؛ وهنا يختلف كل الاختلاف مع ابن سينا

وابن باجة ولكنه في نزعه يختلف أيضاً مع الغزالي : فإذا كان الغزالي قد رفض العقل فإنه رفضه قبل أن يصل إلى الإشراق ، إنه رفضه بأدلة عقلية ، أما ابن طفيل فلم يرفضه إلا بعد « المشاهدة » ، إلا بعد أن وصل إلى مقام أولى الصدق فرأى ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

وموقف ابن طفيل في هذا موقف طبيعي فإن الاعتماد على العقل في المبدأ طبيعي ، فإذا ما وصل الانسان إلى حق اليقين كان رفضه للعقل طبيعياً أيضاً .

ويسير ابن طفيل فيرى أن ما وصل إليه عن طريق المشاهدة يتفق مع الدين ، وإذا كان حتى بن يقظان قد نشأ في عزلة تامة فإنه حينما اتصل بأسال أخذ عنه الشعائر الدينية وعمل بها وآمن بالرسالة .

هذا هو النهج الذي سار عليه ابن طفيل وهو يختلف فيه عن ابن سينا والغزالي وابن باجة ويختلف فيه أيضاً عن أرسطو وإفلاطون .

إنه ليس بمقلد فيه وإذا قلنا إنه تأثر بغيره فإنه متأثر كثيراً بإفلاطون بمن سبقه وتأثر أرسطو بمن تقدموه .

لقد درس إفلاطون « الألفية » وهي شرقية الأصل ، ودرس الفيثاغورية وهي استمرار للألفية . ولقد تتلمذ أرسطو على إفلاطون ودرس ، في عمق ، نظريات الفلاسفة الذين تقدموه فوافقهم وخالفهم . فإذا كان لإفلاطون وأرسطو مع كل هذا أصالتهما فلا ابن طفيل أصالته أيضاً . وإذا كان التشابه في الآراء لا يعني التقليد ، وإذا كانت كل فكرة ناشئة قد سبقت بما يشابهها وبماثلها فليس معنى ذلك أن كل فكرة ناشئة هي تقليد محض . وإذا كان ابن طفيل قد أعجب بالنار المشتعلة وراعه

لهيها المتصاعد إلى عنان السماء فليس معنى ذلك أنه ذهب إلى ثقافة الفرس
وأخذ منهم هذه الفكرة وإذا كان قد وضع حى فى جزيرة على خط
الاستواء فليس معنى ذلك أنه تأثر بالهنود .

إن الكتاب الحديشين يتهافون كل التهاف على إرادة عزو كل فكرة
إلى مصدر قديم، ويتكلفون فى سبيل ذلك كل التكلف ، وكأن لهم فرام خاص
بهذا الاتجاه ، وكل ذلك تكلف يأباه المنهج العلمى الصحيح .

(٢) موضوع الفلسفة

قبل أن نتحدث عن فلسفة ابن طفيل نريد أن نبين الموضوع العام للفلسفة ، والوسيلة التي تؤدي إلى معرفتها . وعن رأى الدين ورأى ابن طفيل في الوسيلة الصحيحة التي توصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة .

دارت المباحث الفاسفية حول مجموعتين من المسائل كانتا مدار بحثها في كل الصور تقريباً .

المجموعة الأولى : نسميها بمجموعة نظرية . وهي تتعلق بالعلة الأولى وبأصل الكائن والغاية من وجوده ومصيره .

أما المجموعة الأخرى : فهي المجموعة العملية وهي تتعلق بالسلوك — للفرد أو للأسرة أو للدولة — والغاية التي من أجلها ينبغي أن نعمل ، والبواعث التي تدفعنا إلى العمل .

(١) المجموعة النظرية : إنها البحث في الالهيات . وقد نشأ هذا البحث منذ نشأة الانسان تقريباً . ونشأ بطريقة طبيعية ساذجة وأخذ يمر الزمن يتسع وتعدد مشاكله وتتعقد . حتى وصل إلى حد كبير من السعة والعمق ولا يزال البحث فيه للآن مستمراً .

(١) إن وجود الانسان في هذا العالم دعاه إلى أن يسأل نفسه — وهذا طبيعي — من أين أتى هذا العالم ؟ هل نشأ عن العدم أو عن وجود سابق ؟ وهل هو أزلي لا أول له ؟ فكيف إذا تحرك ؟ وكيف دبّت فيه الحياة ؟ أم أن له علة أولى ؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف نشأ عن هذه العلة الأولى ؟ أكان ذلك صدوراً وقيضاً أم كان عن خلق وابتداع ؟ وسواء كان

العالم صادرأ عن الله أو مخلوقا له . فاهى الصفات التى تتصف بها العلة الأولى ؟
هل هذه الصفات تتمشى مع التنزيه المطلق - ليس كمثل شئ - ،
أم تتجه إلى التشبيه : لله يدان مبسوطتان ووجه وعرش يستوى عليه
استواء حقيقياً ؟

إن التنزيه المطلق هو الكمال المطلق . والكمال يستدعى علماً كاملاً .
وقدرة تامة . وإرادة لا تقف فى سبيلها عقبة . فهل علم الله شامل للكليات
والجوئيات ؟ - لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض
ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين - أم أنه يعلم الكليات
فقط . أم أن علمه خاص بذاته لا شأن له بهذا العالم المتغير الناقص :
عالم الكون والفساد . وما صلة علم الله بالزمن ؟ هل يعلم ما كان على أنه
كان ، وما هو كائن على أنه كائن ، وما سيكون على أنه سيكون ؟ .
هل يخضع علم الله للزمن ؟ . أم أن علم الله خارج عن الزمن ، فكيف
تصوره ؟ .

وإذا كانت قدرة الله مطلقة ، فما صلتها بالمستحيل ؟ هل المستحيل
بالنسبة لها يمكن ؟ . وكيف يدخل فى تصورنا أن يكون الشئ معدوماً
موجوداً فى آن واحد ؟ . أم أن قدرة الله لا تتعلق بالمستحيل ؟ . فهل
يمكن فى حالة كهذه أن نصفها بأنها مطلقة ؟

وإرادة الله . ما صلتها بالخير والشر . هل أراد الله الخير والشر كليهما ؟
فذهب الجبر إذاً صحيح ؟ أم أن إرادة الله لا تتعلق بالشر ؟ وهل تكون
فى تلك الحالة مطلقة ؟ هل يريد الله أن يُعصى ؟ أم أن الله يعصى رغماً عنه ؟
وكيف يكون الله جباراً رحيماً ، قهاراً لطيفاً ، معزماً مدلاً ؟ .

يقول اسماعيل صبرى مخاطباً الله عز وجل :
ومر الوجود يشف عنك لكى أرى

ضغب اللطيف ورحمة الجبار
كيف تصور الله رحماناً رحمة مطلقة . وجاراً جبروتاً مطلقاً ؟ كيف
تصوره لطيفاً قهاراً ؟ .

(ب) ورأى الإنسانُ أن كل شيء فى هذا العالم يموت ، أو يتحلل ويفنى ،
سواء فى ذلك الجمادات والكائنات الحية . فنشأ عن ذلك السؤال الطبيعى :
هل الموت فناء مطلق ؟ فيصدق قول الشاعر :

حياة ثم موت ثم بعث حديث خرافة يا أم عمر
أم أن بعد هذه الحياة حياة أخرى ؟ . (قال من يحيى العظام وهى
رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . الذى جعل لكم
من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون . أو ليس الذى خلق
السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم . بلى ، وهو الخلاق العليم .
إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) .

وإذا كانت هناك حياة أخرى فأنهى خصائصها ؟ أم هى روحانية محضة ؟
أم هى مزيج من الماديات والروحانيات ؟ وهل هى لانهائية ؟ . هل نعيم الجنة
وعذاب النار خالدان أبداً ؟ أم أن كل ذلك سيفنى يوماً ما ويبقى الله
ولا شيء معه ؟

(ج) وما هدف الله من إيجاد هذا العالم ؟ هل خلقه لعبادته . أم خلقه
ليعرف ؟ . إن كمال الله فى غنى عن هذا وذاك . فلم أوجده ؟

تبحث الفلسفة الإلهية . فى مشكلة المبدأ والمصير والضاية . إنها تريد

الإجابة عن : من أين ؟ ، وإلى أين ؟ ، ولم ؟ أو هي بتعبير آخر تبحث في
العلة الأولى : تبحث في خصائصها وفي صلتها بوجود العالم ، وبمبصره ،
وبالغاية التي من أجلها أوجدته .

٢ — المجموعة العملية . أما المجموعة العملية فإنها تهدف إلى تحديد الخير
والشر . إنها تريد أن تصل إلى تحديد الخير الاسمى أى : السعادة . وإلى تحديد
الطريق الموصول إلى هذه الغاية أى : الواجب . وكل فيلسوف يعمل على
تحديد السعادة وتحديد الواجب وقد تشعبت الآراء بطبيعة الحال ،
وتعارضت ، ولا تزال إلى الآن متشعبة متعارضة .
وكما تعارضت الآراء في الأخلاق وتناقضت فقد تعارضت وتناقضت
أيضا في مسائل الإلهيات . ونشأت بسبب ذلك (مشكلة المعرفة) .

(٣) مشكلة المعرفة

هل في إمكان الانسان أن يصل بعقله إلى الكشف عن معميات ما وراء الطبيعة وعن مشاكل الأخلاق أم أن العقل قاصر عن ذلك ؟ وإذا كان العقل قاصرا ، فهل هناك من وسيلة أخرى تصل بنا إلى معرفة هذا العالم المحجوب ؟

ثم ما هو موقف الدين من البحث العقلي فيما وراء الطبيعة والأخلاق ؟ هل يقر الدين حرية البحث فيهما ؟ أم أن ذلك يتعارض مع الروح الدينية ؟ وما موقف ابن طفيل من هذه المشكلة : وسيلة المعرفة والاتجاه الديني في شأنها .

إن هذه المسائل تحتاج إلى شيء من التفصيل لأهميتها الكبرى في كل عصر وفي كل بيئة . إنها مشكلة العصور الماضية ومشكلة العصر الحاضر وهي مشكلة من مشاكل المستقبل أيضا .

منذ أن نشأت الفلسفة وجد تياران مختلفان غاصان بوسيلة المعرفة فيما وراء الطبيعة .

أحدهما تيار عقلي يعتمد على العقل ويثق فيه .
والآخر إشرافي يرتكز على الرياضة الروحية .
وكان للدين تجاه كل منهما موقفا معينا :

التيار العقلي وموقف الدين منه

يرى ابن طفيل أن (الملة الخفيفة والشريعة المحمدية قد منعت من البحث فيما وراء الطبيعة على طريقة أهل النظر وحذرت عنه) ورأى ابن طفيل ،

وهو فياسوف ، له قيمته الكبرى . ولكن بعض رجال الدين في العصر الحاضر يرى غير رأيه فعلام يستندون ؟ إن الاسلام ، فيما يرون ، يدعو إلى البحث العقلى فيما وراء الطبيعة : ففيه نصوص كثيرة تحثنا على التأمل والتفكير وعدم التقليد ، وعلى ألا تتبع الأجداد والأسلاف فى مناهم التفكيرى : فهو يتهكم ويسخر بهذه الطائفة التى قالت (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون . قال أولو جنتكم بأهدى بما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون) . والقرآن يدعو إلى عدم اتباع الظن فإنه لا ينفى من الحق شيئاً .

ثم إن الإسلام يدعو إلى الاجتهاد . والاجتهاد استعمال للفكر وبحث للشخصية ودعوة إلى البحث العقلى . هذا ما يرى هؤلاء الذين يزعمون اتساجهم إلى الشيخ محمد عبده .

يبدأنا إذا تصفحنا القرآن الكريم ، وتتبعنا الأحاديث ، فسوف لانعثر على نص يدعو إلى طرح مشكلة الألوهية على بساط البحث : ليرى الانسان فيها رأيه سلباً أو إيجاباً ، وكذلك الامر فيما يتعلق بالاخلاق .

أما إذا نظرنا إلى طبيعة الدين فى نفسها ، وإلى تلك المبادئ التى تلقاها الرسول عن الملائكة الأعلى والتى أحكت ثم فصلت من لذن حكيم خبير ، والتى لا يأتياها الباطل من بين يديها ولا من خلفها : لأنها تنزل من حكيم حميد ، إذا نظرنا إلى هذا فإننا فى الواقع لا نستطيع اعتقاد أن الدين ، الذى هذا شأنه ، يدعونا ، بعقلنا الانسانى ، أن نبحت قضاياء ، ونقف منها موقف الحكم ، ونقرها أو لا نقرها . هذا من ناحية المبدأ العام .

أما الآيات التى تدعو المؤمنين إلى التأمل والتبصر فليس لها فى الواقع

من معنى آخر سوى أنها تستحثنا على التأمل لأجل العبرة ولأجل زيادة الإيمان وثبितه لا لزعمته أو للحد من حرارته .
 بقيت مسألة الاجتهاد . ولكن الاجتهاد ما هو إلا بحث لمعرفة ما أتى به الرسول . ولذلك . تجد عند كل مجتهد تلك الفكرة المستقيمة الصحيحة التي تقول (إذا صح الحديث فهو مذهبي) ومهما قيل في أن هناك أصحاب رأى وأن هناك أصحاب حديث ، فكل ما بينهما من فرق أن هؤلاء لا يخرجون في الأخذ بالأحاديث ، وأن أولئك — لما رأوه من كثرة الاختلاق والكذب على الرسول — كانوا يخرجون من تلك الناحية . ولكن هؤلاء وأولئك كان مقصدهم وكانت غايتهم — لا ريب في ذلك — الوصول إلى الحطة التي يتبعها الرسول .

ليس في الاجتهاد إذن دعوة إلى الاستقلال ، أو إلى التحرر ، بل هو ، على العكس ، يرشد إلى أن المسلم الحقيقي هو ذلك الذي يتبع الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ويتحرى ذلك جهده .

وموقف المجتهد في ذلك هو بالضبط موقف المؤرخ الذي يبحث وينقب ، لا لأجل أن يستنتج رأياً هو حرفيه ، بل لأجل أن يصل إلى معرفة الحقيقة كما كانت . وكما أننا نقر لكثير من المؤرخين بالعقرية أو بعمق التفكير ، فإنه لا يقلل من شأن المجتهد أن نقول عنه أنه مجتهد لأجل أن يصل إلى ما كان عليه الرسول ، أو إلى ما أَرَادَهُ الرسول ﷺ . وليس هناك فرق أيضاً بين المجتهد وبين العالم الطبيعي ، اللهم إلا أن المجتهد يريد أن يوضح الواقع حسب ما كان في فترة معينة ، أما العالم الطبيعة فيريد أن يكشف الواقع كما كان وكما هو الآن . وكما أننا مع اعترافنا

لكثير من علماء الطبيعة بالسمو والنبوغ ، لانصفهم تجاه ما يكتشفونه من قوانين الطبيعة بالاستقلال الفكرى ، فكذلك لا يمكننا أن نصف المجتهد بالاستقلال فى رأى والحرية فيه .

إذا كان الإسلام لا يدعو إلى حرية الرأى فهل يقرها ؟ الواقع أن الحديث فى هذا الموضوع شائك . ولكنه ليس شائكا من الوجهة الدينية وإنما هو شائك من وجهة العادة والعرف والوسط الذى لا يفكر ولا يتبصر والذى لا يمتد كثير من أفرادہ إلا عن طريق التقليد والاتباع ولكننا مع ذلك نحاول أن نبسط الرأى فى هذا واعتقد أننا سنتفق فى النهاية نريد أولا أن نحدد تلك الناحية التى من الممكن أن يقال إن للإنسان فيها حرية رأى .

حينما يتحدث الناس عن الأديان وحرية الرأى فإنهم يعممون الموضوع ويطلقونه إطلاقاً من غير تفرقة أو تمييز بين ناحية وأخرى . ولكننا إذا تأملنا قليلاً فأننا نجد أن هناك ناحية تخضع للحس أو التجربة ولا يمكن فيها الاختلاف ، وبالتالى لا يمكن أن يكون فيها مجال لحرية الرأى . إن الأشخاص لا يختلفون فى أن الحديد مثلاً يتمدد بالحرارة أو أن الماء يتجمد فى درجة معينة ويغلى فى درجة معينة . تلك الجزئيات التى لا يختلف فيها إثنان قد عبر الدين عن موقفه منها على لسان الرسول فى تلك الجملة البسيطة العميقة : أتم أعلم بشئون دنياكم ،

لكن هذه الجزئيات التى توضع تحت قانون عام تفرض الفروض لتفسيرها ، وهذه الفروض يقر العلم نفسه أنها قابلة للتغيير فى أى لحظة : إذ ليست إلا فروضا . وللعلم أن يفرض إذا ما يشاء ويدعى ما يريد ، ولكن

ذلك لا يستتبع أن الدين - لو فرضنا أن الدين رأياً في ذلك - مخطئ . وفي الواقع ليست تلك مهمة الدين ، وما مهمته إلا تهذيبية روحية هي السمو بالإنسان نحو هدف أعلى يرقى به خلقها وروحها ويكاد ينزعه من طبيعة الحيوانية إلى طبيعة إن اشبهت شيئاً فإنها تشبه الطبيعة الملائكية الصافية الخيرة وتلك الناحية الروحية الخلقية هي بالضبط التي يعيننا التحدث عنها الآن . والتي يعيننا أن نحدد إلى أى مدى يسمح الدين فيها بحرية الرأى - وهي تشمل ما وراء الطبيعة والأخلاق والتشريع .

١ - إلى أى مدى يسمح الدين بحرية الفكر فيما يتعلق بما وراء الطبيعة ؟
أنتا نعلم أن كل الأديان نبذت هؤلاء الذين لم يعتقدوا بوجود الآله وأنكرت . وشنت على هؤلاء الذين لم يؤمنوا به ، وأفى الله شك؟ ، ولم تنكر لأديان على هؤلاء خصب ، وإنما أنكرت ونبذت كل أولئك الذين لم يستكملوا الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وليس الأمر كذلك فقط بل في الأديان أيضاً دلائل وإشارات إلى أن الطريق المستقيم ليس هو حرية الرأى ، وإنما هو اتباع الوحي . (فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيقبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) وجاء في الأثر : (إذا ذكر القدر فأمسكوا) وموقف الدين في تلك الناحية موقف طبيعي حكيم : ذلك أن تلك الناحية - ما وراء الطبيعة - لا يمكن مطلقاً أن يصل فيها الإنسان إلى رأى : إذ أن الإنسان لا يمكنه أن يكون رأياً إلا في المحسوس ، أما الأشياء الغيبية فكل رأى فيها هو بلا شك ضرب من الأوهام ، ولا يمكن أن يقر الدين ذلك النوع ، خصوصاً إذا اتصلت المسألة بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر .

وفي الواقع كيف يمكننا أن نكون رأياً في تلك الناحية والدين يرشدنا إلى أن (كل ما خطر ببالك فاقه بخلاف ذلك) وهذه الخطة خطة الاتباع في تلك الناحية - هي خطة السلف الصالح . خطة الإمام مالك وغيره ، وهي كذلك خطة الشيخ محمد عبده في تفسيره (جزء عم) حيث كلما ذكرت اللجنة أو النار، وكلما ذكر شيء من المغيبات يقول هذه أشياء أخبرنا الله بها لأنعلم حقيقتها ولكننا بها مؤمنون . قلنا إن موقف الدين من تلك الناحية موقف طبيعي لما سبق ، ولأن تفكير الإنسان أيضاً محدود بسبب ذلك التركيب الخاص الذي نحن عليه، ولقد صور إكزثوفان منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً ذلك حيث يقول (الأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم سود فطس الأنوف ، ويقول أهل تراقيا إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور ، ولو استطاعت الثيرة والخيول لصورت الآلهة على مثالها ، وقد وصفهم هوميروس وهزيرود بما هو عند الناس موضوع تحقير وملام)

إذا كان التفكير محدوداً إلى تلك الدرجة وإذا كان الإنسان لا يمكنه أن يتصور الغيبات ، وألا يأتي فيها إلا بضلال مبين ، فكيف يمكن أن يتصور أن الدين يقر حرية الرأي في تلك الناحية ؟ إن ابن خلدون موفق في رأيه : إذ ضمن لمن يبحث في تلك النواحي ألا يعود إلا بالحقية . ويقول ابن عبد البر (قد نهينا عن التفكير في الله ، وأمرنا بالتفكير في خلقه الدال عليه) وفي الآثار (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فتهلكوا) وفي هذا القول الفصل .

ب — لناخذ الآن في الحديث عن الأخلاق والتشريع وموقف الدين من حرية الرأي فيهما . وبما أن الإنسان لا يكاد يجد حداً فاصلاً بين الأخلاق (٣ ابن طفيل)

والتشريع ، فإننا سنتحدث عنهما كوحدة تشمل علاقة الناس بعضهم ببعض وسلوك الإنسان كفرد .

هذا الموضوع الذى يعتقد كثير من الناس أن الإنسان يمكنه أن يكون فيه رأياً حراً لكل الحرية ، تعتقد أيضاً أن الدين لا يقر حرية الرأى فيه كما لا يقرها فيها وراء الطبيعة ، ذلك أن الإنسان لا يمكنه أن يكون حراً بكل معنى الكلمة فى تلك الناحية . وإن ما نسميه حرية ليس له من حرية الرأى بمعناها الحقيقى قليل أو كثير فإن الإنسان فى رأيه مرتبط أشد الارتباط بجسمه المادى وبغرائزه وبمواقفه وأهوائه وبيئته وحظه من الثقافة ، وكل ذلك يجعله مقيداً فى رأيه لحرية له فيه . ولتوضيح ذلك نقول : إننا إذا تركنا جانباً تلك العبارات التى نضحكنا فى كثير من الأحيان . والتى هى فى الواقع صحيحة إلى حد كبير مثل « قل لى ماذا تأكل أقل لك من أنت » ، أو « قل لى من تصاحب أقل لك من أنت » ، نقول إذا ضربنا صفحا عن أمثال تلك العبارات فإننا نشاهد بالتجربة أننا حينما ننظر إلى شخص تصور إلى حد ما خلقه أو تفكيره . ويمكننا أن نقول إن ذلك الشخص كريم أو لئيم خبيث أو طيب ذكى أو غبي^(١) قد نخطئه فى بعض الأحيان ولكن المسألة فى الواقع تكاد تكون مادية محضة . هذا الشخص بصورته التى هو عليها من تضخم أو اعتدال فى الشفتين ، ومن يريق أو خمود فى العينين ، ومن ارتخاء أو عدمه فى الفك الأسفل ، ومن جفاف أو سماحة فى الوجه ، من كل تلك النواحي المادية المحضة يمكنك أن تكون مصيباً فى حكمك عليه ،

(١) قال أعرابي : ما رأيت قفا شخص إلا عرفت خلقه فقل له فإن رأيت وجهه ؟ فقال ذاك كتاب أقرأه .

وليس ذلك في الناحية الخلقية لحسب وإنما في ناحية التفكير أيضاً . إذا كان هذا لا يكفي في الاستدلال على أن التفكير الإنساني تابع للناحية الجسمية فإنه يفتح لنا الطريق على الأقل إلى تلك الناحية التي نريد أن نستدل عليها ببراهين أخرى : وهي ناحية أنه ليس هناك ذلك الرأي الحر الذي يصل إليه كل إنسان بعقل خالص إذ ليس هناك ذلك العقل الخالص .

كل شخص يعرف الدور الهام الذي تلعبه الغرائز في التفكير ، فغريزة حب الإطلاع تحمل الإنسان على الفضول والتطفل ، وعقله وتفكيره يعملان لتبرير موقفه هذا - وتحمله غريزة حب الحياة على الاستكانة والضعف والذلة ، وعلى الافتراس والهجوم ، وعقله في كلا الحالتين يعمل لتبرير موقفه . وكما يبرر العقل من مواقف حينما تثور الغريزة الجنسية . وأظن من البديهي أنه لو ترك الإنسان وشأنه لسيرته الغرائز أكثر مما يسيره العقل والقانون الأخلاقي .

وليست الغرائز هي كل شيء في الحياة وإنما هناك العاطفة ، هذه العاطفة التي تدعو الإنسان إلى أن يقف مناصراً مبرراً لعمل أقاربه أو لعمل من يحبهم ، لا بسبب أن الحق معهم وإنما بسبب صلتهم به . أنه ينصر أباه ظالماً أو مظلوماً ، وهو يضحي في سبيل وطنه سواء كان هو المعتدى أو المعتدى عليه . وهو في كل الأحوال ينصر عشيرته الأقرب فالأقرب ، محسنين كانوا أو مسيئين . وكما لعبت العصبية من أدوار في التاريخ ، وكما أتى العقل والمنطق وبرر المواقف المختلفة المتعارضة والتي يناقض بعضها بعضاً .

والعادة ! أليست تسيره كذلك . فإذا تعود شيئاً ، وأراد أن يتخلى عنه ، وكان من الصعب ذلك ، فإنه لا يعدم الوسائل أيضاً لتبريره بعقله أو بمنطقه .

وبعد هذا وذاك هذه الأعمال التي تدعوها إرادية، وهذا التفكير الذي ندعوه استقلالياً محضاً ، أليس هو البيئة التي نعيش فيها ودرجة الثقافة التي وصلنا إليها ؟

الإنسان مسير لاخير، تلك حقيقة قال بها كثير من علماء الدين فيما مضى ، وقال بها العلم الحديث الذي عرى السبب إلى البيئة ، وإلى حالة الجسم ، وإلى الأكل ، وإلى الراحة والتعب ، وإلى غير ذلك مما لا يعد من المؤثرات التي تؤثر في الإنسان في كل لحظة ، وتوجهه إلى ما تريد لا إلى ما يريد ، لذلك كان الاختلاف ، ولا يزال ، في تلك الناحية .

وما لنا نتحدث عن تلك المسألة كأنها شيء جديد أو كأنها شيء مركب معقد . كل شخص منا يشاهد أن الاختلاف في الرأي يكاد يكون بعدد ما في العالم من رؤوس ، وقد اختلف الناس في الرأي منذ أن أوجد الله العالم إذا كان الأمر كذلك ، وإذا كان تحديد الخير وهو غاية القانون وغاية الأخلاق غير ممكن ، فهل يتصور أن تقر الأديان حرية الرأي في تلك الناحية ؟ هل يتصور أن الأديان تدعو إلى التفرقة وهي التي أمرت بالاعتصام بحبل الله ، والاجتماع على كلمته ، وانباع ما أمر ، وعدم التفرق شيعاء ، والخضوع خضوعاً مطلقاً لما أنزل الله ؟ « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلبوا تسليماً » ، قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ،

وإذا كان من المسلم به أن التاجي هو من اتبع الله ورسوله ، هو من اتبع الوحي ، وأن الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى الخير المطلق إذا استقل برأيه ، أفليس معنى ذلك أن الأديان لا تقر حرية الرأي في تلك الناحية ؟

« ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن » .
نعود فنقول إن ابن طفيل يرى : أن الملة الحنيفة والشرعة المحمدية
قد منعت من البحث فيما وراء الطبيعة على طريقة أهل النظر وحذرت عنه .
ولعل فيما سبق ما يوضح رأيه تمام الوضوح ، ولعل فيه كذلك ما يوضح
أن الدين لا يقر حرية الرأى فى الأخلاق أيضاً .

(ب) التيار الأشرافي

إذا كان العقل قاصراً عن إدراك ما وراء الطبيعة (وقد بينا ذلك بيانا
واضحاً فى المقدمة التى كتبناها للمنتقد من الضلال) فهل من سبيل آخر إلى
المعرفة . رأى كثير من الناس أن الرؤيا أثناء النوم تكتشف المستقبل ،
إنها قراءة للروح المحفوظ ، ومعرفة للغيب المحجوب . ومهما قال الباحثون
الحديثون فى تعليل الأحلام ، فإن الرؤيا الصحيحة جزء من النبوة ، لا شك
فى ذلك ولا ريب . والرؤيا ليست علماً عقلياً ، إنها ليست منطقاً وتفكيراً ،
فمن أى قوة تصدر ؟

والنبوة اصطفاء من الله واختيار منه ، لا شك فى ذلك ولا ريب ،
ولكن الرسول يصطنعه الله لنفسه ، ويريه على عينه ، ويهذبه ، فيحسن
تهذيبه ، ويصرفه عن هذا العالم وما فيه من فساد وتخبط فيؤوجه إلى السماء
ويشغل باله بالملأ الأعلى : فتكون الرياضة الروحية ويكون الوحي .

والكتب السماوية وعلى الخصوص القرآن توجه دائماً نظر الإنسان إلى
أن وراء العقل معرفة لدنية قفيض على الإنسان فيضاً عن طريق اتصال
مباشر بالله (المعراج) أو عن طريق غير مباشر (جبريل) . وفى القرآن

ذكر للنضر عليه السلام : وهو عبد من عباد الله آتاه الله من لدنه علماً .
هذا وغيره وجه الأنظار إلى وسيلة أخرى للمعرفة غير العقل : ومن
هنا كان التيار الأشراقي ، وهو تيار قديم .

كان رسول الله صلوات الله عليه خاتم الأنبياء ولم يكن خاتم الأولياء ،
وكان خاتم الأنبياء ولم يكن أولهم . والأنبياء كثيرون ، منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص . ، والأولياء لا يكاد يحصيهم العدد . وكل أمة
كان لها هاديتها نبياً كان أو ولياً ، إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن
من أمة إلا خلا فيها نذير ، والأدبان في جوهرها متحدة : « شرع لكم من
الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى
وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » .

ولو تدبرنا تاريخ التيار الأشراقي لاعتقدنا بصديق الأثر الذي يدل
على أن الأرض لم تخل في يوم من الأيام من عارف بالله ، واعترفنا مع
الأشراقيين بأن الأسناد أو السلسلة أو الطريق أو السنة ، في اتصال
مستمر لم ينقطع منذ عهد آدم ، أو على الأقل منذ أقدم عهد عرف فيه
تاريخ البشرية ، وصدقنا بأن الميراث الروحي متصل الحلقات ، يسلمه
كل عارف بالله إلى مريد أو مريد ينسلكه إلى من يليهم من يثبتهم ،
أو يبتدئ أخرى ، حتى إذا ما انتابه شيء من الفتور أدركه الوحي صارخاً
مدوياً باعثاً للروح من جديد ، فيشرق الفجر ، ويتألق السناء ، ويغمر نور
الله الأرض وضاء باهراً . يقول الإمام الغزالي (في كل عصر جماعة من
المتأهلين لا يخلو الله سبحانه العالم عنهم ، فإنهم أوتاد الأرض ، ببركاتهم
تنزل الرحمة إلى أهل الأرض كما ورد في الخبر حيث قال عليه السلام : « بهم

تمطرون وبهم ترزقون ومنهم كان أصحاب الكهف وكانوا في سالف الأزمنة على ما نطق به القرآن .

أجل إن الطريق متصل . إنه كان موجوداً في الأقاليم التي كانت تعتبر وثنية كبلاد اليونان في العصر القديم مثلاً . يقول ابن أبي أصيبعة عن فيثاغورس وهو في قوله يصور نزعة فيثاغورس تصويراً صادقاً ، كان فيثاغورس يعتقد أن هناك عالماً فوق الطبيعة ، روحانياً نورانياً ، لا يدرك العقل حسنه وبهائه ، وأن النفس الزكية تحتاج إليه ، وأن كل إنسان هذب نفسه بالتبرء من العجب والتجبر ، والزياء ، والحسد ، وغيرها من الشهوات الجسدانية ، فقد صار أهلاً أن يلحق بالعالم الروحاني ، ويطلع على ما شاع من جواهره من الحكمة الإلهية ، وأن الأشياء المألدة للنفس تأتيه حشداً ، أرسالا ، كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلباً . وكان يأمر بالعمل بالعدل ، والتحلي بجميع الفضائل ، والكف عن الخطايا ، ومجاهدة المعاصي ، والاكثار من الصيام ، والمواظبة على قراءة الكتب . وانتهى ملخصاً .

ومن المعروف أن الفيثاغورية استمرار للألفية وأن الألفية استمرار لما يمثّلها في الشرق . ولقد وضع الصوفية توضيحاً تاماً الطريق ، السيكولوجي ، الذي يتدرج بالإنسان خطوة خطوة حتى يصل بالإنسان إلى المعرفة الإشرافية وقد رسم هذا الطريق ابن طفيل رسماً دقيقاً هو ما سنأخذ الآن في تصويره .

(٤) السعادة ووسيلتها

أو

المعرفة وطريقها

يقول الجنيد : اللهم مهما عذبتني بشيء فلا تعذبني بهذا الحجاب . ويرى ابن طفيل أن كمال ذات الانسان ولذتها وسعادتها إنما هو بمشاهدة الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يُعرض عنه طريقة عين لكي توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتصل لذته دون أن يتخللها ألم . وإلى ذلك بحسب تعبير ابن طفيل أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته . بقوله لأصحابه : هذا وقت يؤخذ منه : الله أكبر وأحرم الصلاة .

كيف تنأى هذه المشاهدة بالفعل ؟

يرى ابن طفيل لذلك وسيلة حاسمة لا نرى أنها تخرج في جوهرها عما ذكره الصوفية . إنها حسب رأيه ملازمة الفكرة في الله كل ساعة، وهذا هو الذكر الذي يقول به الصوفية ، وليس الذكر في رأيهم إلا استحضار صورة الله في القلب باستمرار . ولكن ملازمة الفكرة في جلال الله وحسنه وبهائه ليس من السهولة بمكان ، فالجسم له حاجاته ومطالبه ، وله شهوته ونزواته ، والخيال يجمع ويتشعب ، والعالم الخارجي يتعاون مع العالم الداخلي للإنسان فيصرف الذهن عن التركيز المستمر . ولعلاج ذلك اتخذ ابن طفيل الطريق الذي اتخذه الصوفية أيضاً . فهذا البدن المظلم ذو الأعضاء المتقسمة ، والقوى المختلفة ، والمنازع المتفتنة ، يجب أن تقال حاجاته ورغباته إلى أدنى حد ممكن . ومن الحزم أن يفرض الانسان لنفسه

حدود الا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها ، إنه يكفيه ، فيما يتعلق بلباسه ، ما يقيه الحر اللافح والبرد القارس وذلك شيء ضئيل لا يستدعى من الانسان ، إذا اقتصر عليه . تشتيت ذهن ، ولا روية تصرفه عما هو بصدده . أما فيما يتعلق بطعامه وشرابه فيقتصر على ما يمسك رفق ولا يزيد عليه ، وإذا أخذ حاجته من الغذاء فيجب أن يقيم عليه حتى يشعر بضعف يقطعه عن بعض الأعمال التي تجب عليه . وإذا تتبعنا روح ابن طفيل وجدناه يرى أن خير الطعام هو الفواكه التي تم نضجها .

فإذا ما التزم الانسان في مسألة الغذاء والكساء ما تدعو اليه الضرورة في بقاء الروح ، وإذا ما نظم الانسان نفسه من هذه الجهة ، كان عليه أيضا أن يلتزم النظافة التامة . فيتطهر ويتزكى جسمانيا مستعملا في ذلك الروائح الطيبة ، حتى يصل إلى أن يتلأأ حسنا وجمالا ونظافة وطيباً : فذلك أبعد للروح أن تنمش ، وللعاطفة أن ترق ، وللاستعداد أن يصفو .

ويجب أن يساعد الانسان غيره . وكان « حى » يقوم بمساعدة الحيوان ، بل ويعمل على مساعدة النبات في نموه ، ويصل به الأمر إلى أن يعاون الماء في جريانه : فيزيل العقبات التي تقف في طريقه .

كل ما تقدم لم يكن إلا نتيجة ضرورية لخطوة تلو . هذه الخطوة التالية هي : كما قلنا ملازمة الفكرة في الوجود الواجب الوجود . وفي سبيل تركيز الفكرة كان « حى » ، يغمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته ألا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً ، ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحاثات لها ، فتغيب عنه جميع المحسوسات ، وتخلص فكرته أحياناً عن الشوب ، ويشاهد

الموجود الواجب الوجود ثم تكرر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين .

وقد مكث دحى ، فترة طويلة من الزمن يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده ، وينازعها وتنازعه ، حتى لاح له أن المرحلة الأخيرة في سبيل الوصول إلى مقام أولى الصدق هي التشبه بالله ، والتخلق بأخلاقه ، وأن يصبح ربانياً . والتشبه بالله على ضربين تشبه به في الصفات الثبوتية ، وتشبه به في صفات السلب ، أما التشبه به في الصفات الثبوتية فيقتصر على العلم به جل وعز ، دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام : فأخذ نفسه بذلك . وأما التشبه به في صفات السلب فعنى ذلك التنزه عن الجسمية ، وفي سبيل ذلك يجب أن يطرح الانسان أوصاف الجسمية عن ذاته ، وحينما وصل دحى ، إلى هذه المرحلة رأى أن الاستدارة على نفسه حركة ، والحركة من أخص صفات الأجسام : فعدل عنها . ورأى أن الاعتناء بأمر الحيوان والنبات والاهتمام بإزالة هوائتها من صفات الأجسام أيضاً : إذ لا يراها أولاً إلا بقوة جسمانية ثم يكدر في أمرها بقوة جسمانية أيضاً ، فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه : إذ هي يحملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن واقتصر على السكون في مغارته ، مطرقاً ، غاضاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات ، مجتمع الهم والفكرة في الله وحده ، ووصل به الأمر إلى أن كان بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك .

يد أنه كان في استغراقه بمشاهدة الموجود الواجب الوجود يشعر بذاته ويعلم أن ذلك شوب في المشاهدة المحضة : فأخذ يجاهد نفسه ويطلب الفناء التام ، حتى تأق له ذلك وغابت ذاته ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار بهاء

منشوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائدأ على ذاته « لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار ، واستغرق سى فى حالته هذه فشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

إنه الآن فى طور الولاية وقد تدرج فى المراتب إلى أن أصبح بره مرآة بجولة يحاذى بها شطر الحق . تلك هى السعادة ، إنها اللذات العلى ، إنها البهجة التامة : البهجة بالحق عز وجل ، إنها المعرفة الحقيقية .

(١) صلة هذه الحالة باللغة

تلك حال تبدو من الغرابة بحيث لا يصفها لسان ، ولا يقوم بها بيان ، لأنها من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما .

ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً ، وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هى ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلوأ أو حامضاً .

ومنى حاول إنسان إثبات ما يراه أصحاب المشاهدة على حقيقة أمره فى كتاب ، استحالت حقيقته : لأنه إذا كسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال .

بل إننا لا نجد فى الألفاظ الجمهورية ، ولا فى الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشيء الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة ، ولذلك لا نسميه قوة إلا على سبيل المجاز .

وإذا كانت اللغة قاصرة كل هذا التقصور فلم حاول من وصل إلى تلك الحالة التعبير عنها ؟

« إن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والجور لا يستطيع من وصل إليها و انتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتم أمرها أو يخفي سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ، ما يحمله على البوح بها بحملة دون تفصيل ،

ومع ذلك ففي الحديث عنها خطورة : فقد زلت به أقدام قوم ، وظنَّ بآخرين أن أقدامهم زلت وهي لم تزل .

وإذا كان ابن طفيل — وهذه آراؤه — قد تحدث عنها فإن الذي اضطره إلى إفشاء السر وهتك الحجاب ، ما ظهر في زمنه من آراء فاسدة ، عمَّ ضررها نخشى على الضعفاء الذين أطرحوا تقليد الأنبياء وأرادوا تقليد السفهاء أن يظنوا أن تلك الآراء هي الأسرار المصنونة بها على غير أهلها ، فرأى أن يلجأ إليهم بطرف من سر الأسرار ليجتذبهم إلى جانب التحقيق .

(ب) صلتها بالعقل

ولا سبيل إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري : ذلك أنها حالة ذوقية لا تتأتى عن طريق الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج .

ولأنها لا تتأتى عن طريق ذلك فإن ما يشاهد فيها يخالف العقل والمنطق . وهنا يرفض ابن طفيل العقل ويسلم تسليماً باتاً بأنه انخلع عن غريزة العقلاء وأطرح حكم المعقول ، فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه ، فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله ، إنما هو القوة الناطقة التي تنصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتقتنص منها المعنى الكلي ، والعقلاء الذين

يعينهم ، هم الذين ينظرون بهذا النظر ؛ والنقط الذى كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ، وليرجع إلى فريقه الذين « يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا . وهم عن الآخرة هم غافلون » . هذه الحالة نور فى نور لأنها لا تناسب الخفافيش الذين يعيشون فى الظلام ، حتى إذا ما أشرق الفجر وتلاّلا السناء عشيت أبصارهم فأنكروا وأصروا وختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة .

(ج) صلتها بالدين

يتفاوت الناس فى فهمهم للنصوص الدينية بتفاوت طبائعهم واستعداداتهم فمنهم أهل الظاهر الذين يتمسكون بحرفية النصوص ومنهم أهل التأويل ، وهؤلاء فرق مختلفة فبعضهم يؤول ليصل بالنصوص إلى الانسجام مع قضايا عقلية ، يرى أنه لا مفر من التسليم بها ؛ وهذا شأن المعتزلة مثلا . وبعضهم يؤول لينسجم النص مع عقيدة مذهبية كالشيعة ، ولكن طائفة أخرى ترى أن الدين روحى أولا وقبل كل شيء ، وفهمه فهما صحيحا لا يتأتى إلا بدوام الفكرة فيه وملازمة العبارة به ، والغوص على معانيه حتى تتجلى روحانيته ويتلاّلا نوره .

هذا النهج من الفهم لا يتنافى قط مع ما يراه أصحاب المشاهدة فى مقامهم الكريم . لقد كان « أسال » - صاحب حى - من أصحاب التأويل الروحى ، ولما وصف له حى الذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ، ووصف له ما أمكنه وصفه بما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين . وآلام المحجوبين : لم يشك أسال فى أن جميع الأشياء التى وردت

في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حتى بن يقظان ؛ فانفتح بصر قلبه ، وانقدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ولا مغلق إلا انفتح ، ولا غامض إلا انضح ، وصار من أولى الألباب ، وتحقق عنده - وهو المتدين بدين سماوى - أن حتى من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون : فأتقدي به وأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته .

ولما وصف أستاذ الحى جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهى ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط ، فهم ذلك كله ، ولم يرفيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم ، وعلم أن الذى وصف ذلك وجاء به بحق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ، فآمن به ، وصدقته ، وشهد برسالته .

ثم جعل يسأل أسال عن الفرائض والعبادات ، فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الطاهرة ؛ فتلقي ذلك والتزمه . وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذى صح عنه صدق قائله .

لا خلاف إذا بين الدين وبين ما يراه أرباب المشاهدة . والفكرة الأساسية في ذلك أن الدين نتيجة صلة صادقة بين الله وبين عبد من عباده اختاره الله لنشر رسالة السماء وتبليغها إلى المرسل إليهم . وطور المشاهدة الاشرافية لا يمدو هو الآخر أن يكون صلة بين الله وبين عبد جاهد جهاداً عنيفاً حتى وصل إلى السعادة الكلية والمشاهدة الحقيقية فاقصل بالملأ الأعلى وأخذ عنه .

وإذا كان طور المشاهدة لا ينسجم مع العقل : لأن العقل حسي مادي فإنه ينسجم مع الدين : لأن كلا منهما سماوى إلهى .

(د) من شروطها

تحدثنا فيما سبق عن الرياضة الروحية كرحلة حاسمة للوصول إلى مرتبة أولى الصدق ، بيد أن الرياضة الروحية لا تنأى إلا إذا سبقها : صحة النية ، وصدق العزم ، وفراغ من الشواغل ، وإقبال بالهمة كلها على الله . وذلك يحتاج إلى مقدار من الزمان خير يسير .

وإذا كان ذلك كله ضرورياً فإنه لا يفيد ولا يغنى عن شرط أساسى أصيل : ذلك هو الفطرة المستعدة . وهذه الفطرة المستعدة لا تكتسب اكتساباً وإنما هى هبة إلهية منذ الميلاد : يقول ابن طفيل :

لا يتعدى أمرؤ جبلته قد قسمت فى الطبيعة الرب

والناس متباينون من حيث الجبلتة تبايناً عجيباً ، فبعضهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً ، وبعضهم قد اتخذوا لإلههم هواهم . ومنهم المحبون للخير الراغبون فى الحق ، إلا أنهم ، لنقص فطرتهم ، لا يطلبون الحق من طريقه ، ولا يلتمسونه من بابه . كل هؤلاء لا سبيل لهم إلى الحكمة ، ولا حفظ لهم منها .

لا يفوز بالسعادة إذا إلا صاحب النظرة المستعدة ، وهو وإن كان شاذاً نادراً إلا أنه موجود ، إنه الذى (أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن)

الآن ، وقد حددنا المفرقة عند ابن طفيل والسبيل الموصلة إليها وحددنا صلتها باللغة والعقل والدين والجبلتة ، سنأخذ لإنشاء الله فى الحديث عن رأى ابن طفيل فى ثلاث من المشاكل الفلسفية العظمى وهى (١) العالم (٢) الله

(٣) الروح . والله الموفق .

(هـ) العالم

(١) حقيقة الجسم

يرى ابن طفيل أن ليس معنى الجسم — من حيث هو جسم — الصفرة أو الخضرة أو السواد أو البياض أو الثقل أو الخفة ، وإنما هو الامتداد في الطول والعرض والعمق . بيد أن الامتداد لا يمكن أن يقوم بنفسه فلا بد من أن يوجد الممتد . الامتداد إذاً وما يوجد فيه هذا الامتداد ، ذلك لا غيره ، هو معنى الجسم . ولا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين وأحدهما لا يستغنى عن الآخر ، لكن الذى يتبدل ويتعاقب ، على أوجه كثيرة من تليث إلى ترييع إلى استدارة إلى تكعيب وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التى لساثر الأجسام ذوات الصور . أما الشيء الذى تتعاقب عليه هذه الأشكال فهو الذى يسميه النظار المادة والهيولى وهى عارية عن الصورة جملة .

(ب) كل جسم متناه

والسماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ممتدة فى الأقطار الثلاثة : الطول والعرض والعمق . وكل جسم ، سماوياً كان أم أرضياً ، له نهاية . والجسم الذى لا نهاية له أسطورة من الأساطير أو خرافة من الخرافات . فهد الجسم السماوى مثلاً متناه من هذه الجهة التى تلينا والتى يقع عليها حسنا أما الجهة التى تقابل هذه الجهة فنالح أن تمتد إلى غير نهاية ، لأنى إن تخيلت أن خطين اثنين يبتدآن من هذه الجهة المتناهية ويمران

في سمك الجسم إلى غير نهاية، حسب امتداد الجسم، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي، ثم أخذ ما بقي منه وأطبق طرفه الذي كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء، وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذي لم يقطع منه شيء، وذهب الدهن كذلك معهما إلى الجهة التي يقال إنها غير متناهية، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية، ولا ينقص أحدهما عن الآخر، فيكون الذي قطع منه جزء مساوياً للذي لم يقطع منه شيء، وهو محال، كما أن الكل مثل الجزء محال. وإما ألا يمتد الناقص معه أبداً بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه فيكون متناهياً، فإذا رُدَّ عليه القدر الذي قطع منه أولاً، وقد كان متناهياً، صار كله أيضاً متناهياً، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيء ولا يفضل عليه، فيكون إذا مثله، وهو متناه، فذلك أيضاً متناه. فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط، متناه، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط، فكل جسم متناه، فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً.

(ج) قدم العالم وحدوثه

الجسم إذاً : امتداد وتمد، وكل جسم متناه، فالعالم متناه، أيضاً، بيد أن المشكلة الأساسية، هي حدوث العالم وقدمه. هل العالم شيء حدث بعد أن لم يكن؟ وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أم أنه كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ إن كل فرض من هذين الفرضين عليه اعتراضات، فقدم العالم يعترضه استحالة وجوده مالا نهاية له، ويعترضه أيضاً أنه لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن أن يتقدم عليها. وما لا يمكن أن يتقدم على

الحوادث فهو أيضاً محدث، ولكنّ حدوثه لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان، وإذا كان حادثاً، فلا بد له من محدث؛ وهذا المحدث الذي أحدثه، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ الطّارئ طرأ عليه ولا شيء هناك غيره، أم لتغير حدث في ذاته؟ فإن كان؛ فما الذي أحدث ذلك التغير؟

(د) ما يلزم عن اعتقاد قدم العالم أو حدوثه

يد أن المشكلة الأساسية في نظر ابن طفيل ليست هي اعتقاد حدوث العالم أو اعتقاد قدمه، وإنما هي فيما ينشأ عن كل من الرأيين، وهو يرى أنه سواء اعتقدنا قدم العالم أو حدوثه، فإن الناتج من ذلك واحد، وهو أن هذا العالم لا يدل له من موجد ومن محرك.

أما إذا كان العالم حادثاً فالأمر ظاهر، وأما إذا كان قديماً، فإن معنى ذلك عند ابن طفيل: أن الزمان لم يتقدمه، وأنه متأخر عن الله بالذات وإن كان غير متأخر عنه بالزمان، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام، ثم حركت يديك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يديك، حركة متأخرة عن حركة يديك تأخراً بالذات؛ وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداءهما معاً، فكذلك العالم كله، معلول ومخلوق، لهذا الفاعل بغير زمان، إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون،

العالم إذا مفتقر إلى الله في وجوده، والموجودات لا قيام لشيء منها إلا بالله، فهو إذا علّة لها، وهي معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان، ولم يسبقها العدم قط.

إنها على كلا الحالين معولة . وهو في ذاته غنى عنها ويرى منها .

(هـ) أبدية العالم

وإذا كان لا وجود للعالم الحسى إلا بالله فإن بقاءه به أيضاً ، وقد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهى ؛ وإنما فسادُه أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى منه فى تسير الجبال وتصيرها كالعين ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار ، يوم تبدل الأرض بغير الأرض والسموات .

(٦) الله

العالم مركب من مادة وصورة . وصورته هي استعداد لهضروب الحركات ، أنها استعداد فقط فلا يمكن إذا أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، بل لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود . أما ذلك الفاعل فلا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس ، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام ، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم ، وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، وهو باطل . فإذا لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم . وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل : لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يلحق الأجسام .

الله إذا لا يحس ، وهو لهذا لا يمكن أن يُتَخَيَّلَ : لأن التخيل ليس شيئاً إلا أحضار صور المحسوسات بعد غيبتها . وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو منزّه عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام .

وإذا كان الله فاعلاً للعالم ، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور ولا قصور : فهو لا محالة قادر على العالم وعلى حركته وعالم بهما ، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ،

وسواء قلنا بقدم العالم أو حدوثه فلا بد من وجود فاعل غير جسم ،

ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، إذ :
الإتصال والإنفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام ،
وهو منزّه عنها . ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة ، إذ لا تقوم
إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها ، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا
من فعل فاعل ، لجميع الموجودات إذا مفتقرة في وجودها إلى الله ، ولا قيام
لشيء منها إلا به ، فهو إذا علة لها وهي ، محدثة أو قديمة ، معلولة له ، متعلقة
الوجود به ، مفتقرة إليه ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ،
ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غنى عنها ويرى منها .

العالم كله إذا بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها
وما فوقها وما تحتها ، فعله وخلقه ، وتأخر عنه بالذات ، وإن كان غير
متأخر بالزمان ، إنه معلول ومخلوق لله بغير زمان . إنما أمره إذا أراد شيئا
أن يقول له كن فيكون ،

ومن تصفح الموجودات على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها ، والتعجب
من جميل صنعته ولطيف حكمته ، ودقيق علمه ، يتبين له في أقل الأشياء
الموجودة ، فضلا عن أكثرها ، من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ما يقضي
منه كل العجب ، ويتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية
الكمال وفوق الكمال ، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض
ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ،

إنه أعطى كل شيء خلقه ، ثم هداه لاستعماله ، وهو الذي أفاض اليه
والقوة والفضيلة ، ونعمه لا تحصى ، وهو في ذاته ، أبهى وأكمل ، إنه الكمال .
إنه فوق الكمال .

أما صفات الله فأنها على ضربين :

١ — صفات ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة ، وهي كلها راجعة إلى حقيقة ذاته التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ، وعلم الله إذا ليس معنى زائداً على ذاته بل ذاته هي عليه وعلمه هو ذاته ، فهو العالم والمعلوم والعلم ، إن صفات الثبوت كلها ترجع إلى معنى واحد ، هو حقيقة ذاته .

٢ — صفات السلب : أما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية ولواحقها ، وما يتعلق بها ولو على بعد .

وحينما يصل الإنسان إلى مرتبة الغناء عن ذاته وعن جميع الذوات ، فلا يرى في الوجود إلا الله ينظر بباله أن ذاته هي ذات الله ، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق ، بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق ، ولكن هذه الشبهة إنما هي من بقايا ظلة الأجسام ، وكدورة المحسوسات . فإن الكثير والقليل والواحد والواحدة والجمع والاجتماع ، والافتراق ، هي كلها من صفات الأجسام : لأن الكثرة إنما هي مفارقة الذوات بعضها لبعض ، والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة .

والعالم الألهي ، لبرامته عن المادة ، لا يجب أن يقال فيه كثرة ولا وحدة ولا كل ولا بعض ، بل إنه لا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه إلا من شاهده ؛ ولا تثبت حقيقته إلا عند من سعد به .

العالم الألهى

والأفلاك وإن كانت أجساماً فإن لها ذواتاً بريئة عن المادة ، أطلق عليها الفارابى « الملائكة » ومن وصل إلى الاستغراق المحض والفناء التام يشاهد للفلك الأعلى الذى لا جسم وراءه ذاتا بريئة عن المادة ، ليست هى ذات الواحد الحق ، ولا هى نفس الفلك ولا هى غيرها : وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة من المرايا الصقيلة فإنها ليست هى الشمس ولا المرأة ولا غيرها ولهذا الذات المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن أن يوصف باللسان ويدق عن أن يكسب بحرف أو صوت ، وهى فى غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح ، بمشاهدة ذات الحق .

ويشاهد الإنسان أيضاً للفلك الذى يليه ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتا بريئة عن المادة أيضاً ، ليست هى ذات الواحد الحق ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه ولا هى غيرها : وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ، ويرى الإنسان لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التى للفلك الأعلى . وهكذا إلى أن ينتهى الإنسان إلى عالم الكون والفساد وهو جميعه حشوفلك القمر، فيرى له أيضاً ذاتا بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التى شاهدها قبلها ولا هى سواها .

ولهذه الذات سبعون ألف وجه فى كل وجه سبعون ألف فم ، فى كل

فم سبعون ألف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ، ويقدمها ويمجدها ،
لا يفتر . ويرى لهذه الذات التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة ،
من الكمال واللذة مثل الذي رآه لما قبلها : وكأنها صورة الشمس التي تظهر في
ماء مترجرج ، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها
الانعكاس ، على الترتيب المتقدم ، من المرأة الأولى التي قابلت
الشمس بعينها .

وذلك كله لا يصفه الواصفون ، ولا يعقله إلا الواصفون
العارفون .

٧ - الروح

(١) الروح من أمر الله

الإنسان — حسبما يرى ابن طفيل — مكون من ثلاثة أجزاء هي في طبيعتها متباينة .
أحدها — البدن المظلم الكثيف ، ذو الأعضاء المنقسمة ، والقوى المختلفة ، والمتنازع المفتتة .

ثانيها — ضباب هوائى لطيف ، مسكنه التجويف الفارغ الذى بالقلب
ثالثها — روح هو من أمر الله تعالى . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل ، وهو بمنزلة نور الشمس ، الذى هو دائم الفيضان على العالم . والموجودات تستفيد منه بحسب استعدادها ، وكما أن من الموجودات ما لا يستضيء بنور الشمس ، فنها ما لا يظهر أثر الروح فيه لعدم الاستعداد كالجمادات . أما النباتات وأما الحيوانات فيظهر أثر الروح فيها بحسب استعداد كل نوع منها ، وفي قمة الاستعدادات من حيث كمال استعدادها للتأثر ، الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

(ب) وحدة الروح

والإنسان واحد بذلك الروح ، وجميع الأعضاء إنما هي خادمة له .
ومنزلة الروح في تعريف الجسد كنزلة المحارب الذى يستخدم السلاح .
والروح الذى لنوع واحد ، شيء واحد لا يختلف ، إلا أنه انقسم على

قلوب كثيرة ، ولو أمكن أن يجمع جميع الذى تفرق فى القلوب منه ، ويجعل فى وعاء واحد ، لكان كله شيئا واحدا : بمنزلة ماء واحد ، أو شراب واحد ، يفرق على أوان كثيرة ثم يجمع بعد ذلك .

بل الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير ، يختص به نوع دون نوع ، كما بعضه أبرد من بعض ، وهو فى أصله واحد .

بل الروح واحد فى النبات والحيوان ، ولكنه فى أحدهما أتم وأكمل ، وفى الآخر قد عاقه عائق كما واحد قسم يقسمين أحدهما جامد والآخر سيال والروح فى نفسه أيضا واحد وحدة مطلقة : إنه ، مثلا ، العارف والمعروف والمعرفة ، وهو العالم والمعلوم والعلم ، لا يتباين فى شيء من ذلك .

(ح) براءة الروح عن الجسمانية

إن إدراك الإنسان لله لم يكن بواسطة العين أو الأذن ، بل ولا بواسطة القوة الخيالية ، وإنما كان بواسطة الروح . وإذا كانت كل قوة فى جسم لا تدرك إلا جسما أو ماهو فى جسم ، وإذا كان الله بريئا من صفات الأجسام جملة ، فاذن لا سنيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة فى جسم ، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ، ولا خارج عنها ، ولا متصل بها ولا منفصل عنها . الروح إذن أمر غير جسمانى ، لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام .

وإذا كان الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام ، فإن الشيء

الذى ليس بجسم ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم ، لا يتصور فساد البتة .
الروح إذن لا يمكن فساد . وهو أمر ربانى إلهى لا يدرك بشئ من الحواس
ولا يتخيل ، ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواء ، بل يتوصل إليه به ...

(د) العذاب والنعيم فى الدار الآخرة

ينتقد ابن طفيل الفارابى انتقاداً مرأى لقوله بأن السعادة الانسانية ، إنما
تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار ، ويقول إنه أيا س الخلق جميعاً من
رحمة الله تعالى ، وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل
إلى العدم . وهذه ذلة لا تقال . وعثرة ليس بعدها جبر .

والروح — حسبما يرى فيلسوفنا — بعد مفارقتها للبدن يستمر فى
عذاب أو فى نعيم فن عرف الله ، ثم أعرض عنه ، واتبع هواه حتى
وافته منيته وهو على تلك الحال ، يبقى فى عذاب طويل ، وآلام لانهاية
لها ، فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ، وأما أن يبقى
فى آلامه بقاء سرمدياً بحسب استعدادة لكل واحد من الوجهين فى
حياته الجسدية .

وأما من تعرف بهذا الوجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن
وأقبل بكلية عليه والزم الفكره فى جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يُعرض
عنه حتى وافته منيته وهو على حال من الاقبال والمشااهدة بالفعل ، فهذا إذا
فارق البدن بقى فى لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم : لاتصال
مشاهدته لذلك الوجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر

والشوائب ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية
التي هي — بالاضافة إلى تلك الحال — آلام وشور وعوائق : فيشاهد
من الحسن والبهاء ما لا يصفه الواصفون ، ويشعر بلذة لا يعقلها إلا الواصفون
العارفون .

وإلى هنا انتهى ما أردناه من الحديث عن ابن طفيل

ربِّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل
في قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربِّنا إنك رؤوف رحيم .

والحمد لله أولا وآخرا

حی بن یقظان

لأبی بکر بن طفیل الأندلسی

مقدمة

الباعث على تأليف الرسالة

سألتَ أيها الأخ الكريم ، الصفي الحليم - منحك الله البقاء الأبدى ،
وأستدركُ السَّعدَ السرمدي - أنْ أثبتُ إليك ما أمكنني بثه من أسرار
الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فاعلم : أن من
أراد الحق الذي لا جعجة فيه ، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها .

الحال التي شهدها ابن طفيل

ولقد حركَ مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي - والحمد لله - إلى
مشاهدة حالٍ لمْ أشهدْها قبل ، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة ، بحيث
لا يصفه لسان ، ولا يقوم به يان : لأنه من طور غير طورهما ، وعالم
غير عالمهما . غير أن تلك الحال ، لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والحبور ،
لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتم أمرها
أو يخفي سرها ، بل يعتز به من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ، ما يحمله
على البوح بها بحملة دون تفصيل ، وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها
بغير تحصيل ؛ حتى إن بعضهم قال في هذه الحال : « سبحاني ما أعظم شأنى ! »
وقال غيره : « أنا الحق ! » وقال غيره : « ليس في الثوب إلا الله ! »

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمه الله عليه ، فقال متمثلاً عند وصوله
إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكانَ ما كانَ عما لستُ أذكرُهُ فظنَّ خيراً ولا تسألُ عن الخبرِ
ولمَّا أدبتهُ المعارفُ ، وحذقته العلوم .

رأى ابن طفيل فى الفلاسفة

ابن باجة

وانظر إلى قول أبى بكر بن الصائغ المتصل بكلامه فى صفة الاتصال ، فإنه يقول : « إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك ، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة فى مرتبته ، وحصل متصوره ، بفهم ذلك المعنى ، فى رتبة يرى نفسه فيها مابيناً لجميع ما تقدم ، مع اعتقادات آخر ليست هيولانية ، وهى أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ، بل هى أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية ، خليفة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده . »
وهذه الرتبة التى أشار إليها أبو بكر يُنتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى . ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها .

• • •

وأما الرتبة التى أشرنا إليها نحن أولاً ، فهى غيرها وإن كانت إياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف فى هذه ، وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ، ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلا على المجاز ، إذ لا نجد فى الألفاظ الجمهورية ، ولا فى الاصطلاحات الخاصة ، أسماء تدل على الشيء الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة . وهذه الحال التى ذكرناها وحررنا سؤالك إلى ذوق منها ، هى من جملة الأحوال التى نبه عليها الشيخ أبو على حيث يقول : « ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما ، عنت له جلسات ، من اطلاع نور الحق ، لذينة ، كأنها بروق

تومض إليه ، ثم تخدم عنه ، ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن في الإرتياض ، ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئاً عاج عنه إلى جناب القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فيغشاه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكية : فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحة مستمرة . . . إلى ما وصفه من تدرّج المراتب ، وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق . . . وحينئذ تدرّج عليه اللذات العلى ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ويكون له في هذه الرتبة نظرٌ إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وهو بعد متردد . ثم إنه لينيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فن حيث هي لاحظة ، وهناك يحق الوصول . .

فهذه الأحوال التي وصفها رضى الله عنه ، إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج ، وإن أردتَ مثلاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها ، فتخيل حال من تخلق مكفوف البصر ، إلا أنه جيد الفطرة ، قوى الحدس ثابت الحفظ ، مسدد الخاطر فتنشأ مذ كان في بلدة من البلدان ، وما زال يتعرف أشخاص الناس بها ، وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات ، وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها ، بما له من ضروب الإدراكات الأخر ، حتى صار بحيث يمشى في تلك المدينة بغير دليل ، ويعرف كل من يلقاه وسلم عليه بأول وهلة . وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها ، وبعض حدود تدل عليها . ثم (ه ابن طفيل)

لأنه بعد أن حصل في هذه الرتبة فُتِّحَ بصره وحدثت له الرؤية البصرية ، ففى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقد ، ولا أنكر من أمرها شيئاً . وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده ، التي كانت رُسِّمَتْ له بها ، غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان ، أحدهما تابع للآخر ، وهما : زيادة الوضوح والانبلاج ، واللذة العظيمة . فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأولى ، والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها ، هي تلك الأمور التي قال أبو بكر إنها أجلُّ من أن تُنسب إلى الحياة الطبيعية ، يهبها الله لمن يشاء من عباده . وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز ، هي الحالة الثانية . وقد يوجد في النادر من كان أبداً ناقب البصرة ، مفتوحَ البصر غير محتاج إلى النظر .

إدراك أهل النظر وإدراك أهل الولاية

ولست أعنى — أكرمك الله بولايته — إدراك أهل النظر ما هنا ، ما يدركونه من عالم الطبيعة ، وإدراك أهل الولاية ، ما يدركونه بما بعد الطبيعة ، فإن هذين المدركين متباينان جداً بأنفسهما ، ولا يلتبس أحدهما بالآخر . بل الذي نعنيه بإدراك أهل النظر ، ما يدركونه بما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر . ويُشترط في إدراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً ، وحينئذ يقع التنظير بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها ، مع زيادة وضوح ، وعظيم التذاذ ، وقد عاب أبو بكر

هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر أنه للقوة الخيالية ، ووعد بأن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك ، بقول مفسر مبين . وينبغي أن يقال له ها هنا : « لا تَسْتَخْلِ طعم شيء لم تذق ، ولا تَنْخَطْ رقاب الصديقين ! » ، ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ، ولا وفى بهذه العدة ، وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى « وهران » ، أو رأى أنه إن وصف تلك الحال اضطرَّ القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته ، وتكذيب لما أثبتته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه .

وقد خرج بنا الكلام إلى غير ما حركتنا إليه بسؤالك بعض خروج ، بحسب ما دعت الضرورة إليه ، وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعدَّ أحد غرضين : ١ - إما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية : فهذا لما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب ؛ ومضى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب ، استحالته حقيقة ، وصار من قبيل القسم الآخر النظري ، لأنه إذا كُتِبَ الحروف والأصوات وقرَّبَ من عالم الشهادة ، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا خال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً ، وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهي لم تزل ؛ وإنما كان ذلك لأنه أمر لانهائية له في حضرة مقسمة الأكفاف ، محيطة غير محاط بها .

٢ - والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما ، هو أن تبني التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر . وهذا -

أكرمك الله بولايته - شيءٌ يُحتمل أن يوضع في الكتب وتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصُّقع الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ؛ ومن ظفر بشيءٍ منه لم يكلم الناس به إلا رموا ، فإن الملة الخفيفة والشرعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه ، وحذرت عنه . ولا نظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر وفي كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفاتكة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدم خلف زادوا عليهم بشيءٍ من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يُفَضِّهم إلى حقيقة الكمال ؛ فكان فيهم من قال :

بَرَّحَ بِي أَنْ عُلُومَ الْوَرَى ائْتَانِ مَا لَانَ فِيهَا مِنْ مَزِيدِ
حَقِيقَةٍ ، يُعْجِزُ تَحْصِيلُهَا وَدَّ بَاطِلٌ ، تَحْصِيلُهُ مَا يُفِيدُ

عودة إلى ابن باجه

ثم خلف من بعدم خلف آخر أحذق منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أنقب ذهنًا ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق رواية ، من أبي بكر بن الصائغ . غير أنه شغلته الدنيا ، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خوائن عليه ، وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التأليف فإنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ، ككتابه « في النفس » ، « تدوير المتوحد » ، وما كتبه

في المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلصة ، وقد صرح هو نفسه بذلك ، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ، ليس يعطيه ذلك القول عطاءً يئساً إلا بعد عسر واستكراه شديد . وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكل ؛ ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه .

وأما من كان معاصراً له من لم يوصف بأنه في مثل درجته ، فلم يَمرَّ له تأليفاً .

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو من لم تصل إلينا حقيقة أمره .

الفارابي

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر ، فأكثرها في المنطق . وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك : فقد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها ، بقاء لا نهاية له ؛ ثم صرح في « السياسة المدنية » بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة . ثم وصف في شرح « كتاب الأخلاق » شيئاً من أمر السعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار ؛ ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : « وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم ؛ وهذه

زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر . هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها بزعمه للقوة الخيالية ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

ابن سينا

وأما كتب « أرسطوطاليس » فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها ، وسلك طريق فلسفته في « كتاب الشفاء » ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا حجة فيه فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية » . ومن عني بقراءة كتاب « الشفاء » ، وبقراءة كتب أرسطوطاليس ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ، وإن كان في كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء » .

الغزالي

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ، ثم لأنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في « كتاب التهافت » ، إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال في أول كتاب « الميزان » : « إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . » ثم قال في كتابه « المنقذ من الضلال » ، والمفصح بالأحوال : « إن اعتقاده هو كاعتقاد

الصوفية ، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث ، وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » ، حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :
١ — رأى يشارك فيه الجمهور فيها هم عليه .

٢ — ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣ — ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو حريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : « ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لكنت بذلك نفعاً . فإن من لم يشك ، لم ينظر ، ومن لم ينظر ، لم يبصر ، ومن لم يبصر ، بقى في العمى والخيبة ، ثم تمثل بهذا البيت :

« حُذِرْ مَا تَرَاهُ وَدَعْ شَيْئاً سَمِعْتَ بِهِ »

فِي طَلْعَةِ الشَّمْسِ مَا يُغْنِيكَ عَنْ زُحَلٍ ،

فهذه صفة تعلينه ؛ وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها ، فائق الفطرة ، يكتفى بأيسر إشارة . وقد ذكر في « كتاب الجواهر » ، أن له كتاباً مضموناً بها على غير أهلها وأنه ضَمَّنَهَا صريح الحق . ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها ؛ وليس الأمر كذلك ، وتلك الكتب هي كتاب « المعارف العقلية » ، وكتاب « النفع والتسوية » ، و « مسائل مجموعة » ، وسواها . وهذه الكتب ، وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف

على ما هو مثبت في كتبه المشهورة . وقد يوجد في كتاب « المقصد الآسنى » ما هو أغض بما في تلك ، وقد صرّح هو بأن كتاب « المقصد الآسنى » ليس مضموناً به ، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضمون بها . وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر « كتاب المشكاة » أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا غلص له منها ، وهو قوله - بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ، ثم انتقله إلى ذكر الواصلين - أنهم وقفوا على أن هذا الوجود العظيم متصف بصفة تنافي الوجدانية المحضة . فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ؛ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً !

ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد بمن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة . لكن كتبه المضمون بها المشتبهة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا .

ولم يتخلص لنا ، نحن ، الحق الذي اتيننا إليه ؛ وكان مبلغنا من العلم إلا بِنَتَّبِعْ كلامه وكلام الشيخ أبي علي ، وصرف بعضهما إلى بعض ، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ، ولهج بها قوم من متحلي الفلسفة ، حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق البير بالمشاهدة ، وحيث رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثرُ عنا ، وتعين علينا أن تكون — أيها السائل — أول من أتخفاه بما عندنا ، وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولاتك ، وزكاء صفائك . غير أنا إن ألقينا إليك بغايات ما اتيننا إليه من ذلك ، من قبل أن نحكم مبادئها معك ،

لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدى بحمل ، هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة ، لا بمعنى أنا نستحق أن يقبل قولنا . ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها ، إذ هي غير كفيلة بالنجاة ، فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات ، وإنما نريد أن نملكك على المسالك التي قد تقدم عليها سلوكننا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفرض بك إلى ما أفصى بنا إليه : فتشاهد من ذلك ما شاهدناه ، وتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه ، وتستغنى عن ربط معرفتك بما عرفناه .

وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير ، وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن . فإن صدق منك هذا العزم ، وصحت نيتك للتشهير في هذا المطلب ، فستحمد عند الصباح مسراك ، وتنال بركة مسعاك ، وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك ، وأنالك حيث تريده من أملك ، وتطمح إليه بهمتك وكليتك . وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد الطريق ، وآمنها من الغوائل والآفات ، وإن عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق ، فأنا واصف لك قصة « حى بن يقظان » ، و « أسال وسلامان » ، الذين سماهم الشيخ أبو على . ففي « قصصهم عبرة » لأولى الأبواب ، و « ذكرى لمن كان له قلب » أو « النقي السنج » وهو شهيد .

قصة حي بن يقظان

ذكر سلفنا الصالح - رضى الله عنهم - أن جزيرة من جزائر الهند التى تحت خط الاستواء ، وهى الجزيرة التى يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب ، وبها شجر يشمر نساء ، وهى التى ذكر المسعودى أنها جوارى الواقواق لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء ، وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً ، وإن كان ذلك على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء ، فإنهم يرون أن أعدل ما فى المعمورة الإقليم الرابع ، فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صحّ عندم أنه ليس على خط الإستواء عمارة لمانع من الموانع الأرضية ، فلقولهم : إن الإقليم الرابع أعدل بقاع الأرض وجهه ، وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الإستواء شديد الحرارة ، كالذى يصرّح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه . وذلك أنه قد تبرهن فى العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكوّن الحرارة إلا الحركة أو ملاقة الأجسام الحارة والإضاءة ؛ وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارة ولا متكيفة بشيء من هذه الكيفيات المزاجية ؛ وقد تبين فيها أيضاً أن الأجسام التى تقبل الإضاءة أتم القبول ، هى الأجسام الصقيلة غير الشفافة ، ويلها فى قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة فأما الأجسام الشفافة التى لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه . وهذا وحده بما برهنه الشيخ أبو على خاصة ، ولم يذكره من تقدمه . فإذا صحّت هذه المقدمات ، فاللازم عنها أن الشمس لا تسخن الأرض كما تسخن الأجسام الحارة أجساماً آخر تماشها ، لأن الشمس فى ذاتها غير حارة ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة وهى حالة واحدة فى

شروق الشمس عليها وفي وقت مغيبها عنها . وأحوالها ، في التسخين والتبريد ، ظاهرة الاختلاف للحس في هذين الوقتين . ولا الشمس أيضاً تسخن الهواء أولاً ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء ، وكيف يكون ذلك ونحن نجد أن ما قرُب من الهواء من الأرض في وقت الحر ، أسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد منه علواً ؟ فبقى أن تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير ، فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً : حتى إن الضوء إذا أفرط في المرأة المقعرة أشعل ما حاذاها . وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية ، أن الشمس كروية الشكل ، وأن الأرض كذلك ، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً ، وأن الذي يستضيء من الأرض بالشمس أبداً هو أعظم من نصفها ، وأن هذا النصف المضيء من الأرض في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه ، لأنه أبعد المواضع من الظلمة ولأنه يقابل من الشمس أجزاء أكثر ، وما قرب من المحيط كان أقل ضوءاً حتى ينتهي إلى الظلمة عند محيط الدائرة الذي ما أضاء موقعه من الأرض قط ، وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سمت رؤوس الساكنين فيه ، وحينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع أشد ما يكون فإن كان الموضع بما تبعد الشمس عن مسامتة رؤوس أهله ، كان شديد البرودة جداً ، وإن كان بما تدوم فيه المسامتة كان شديد الحرارة ، وقد ثبت في علم الهيئة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام : عند حلولها برأس الحمل ، وعند حلولها برأس الميزان . وهي في سائر العام ستة أشهر جنوباً منهم ، وستة أشهر شمالاً منهم : فليس عندهم حر مفرط ، ولا برد مفرط . وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة .

وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا ، لا يليق بما نحن بسيله ؛ وإنما نهناك عليه ، لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب : فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بأن « حتى بن يقظان ، من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك ، فقال : إنه كان يازاء تلك الجزيرة ، جزيرة عظيمة متسعة الأكثاف ، كثيرة الفوائد ، عامرة بالناس ، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والفيرة ، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر فعصلها ومنعها الأزواج إذ لم يجد لها كفواً وكان له قريب يسمى « يقظان » فتزوجها سرّاً على وجه جائز في مذهبه المشهور في زمنهم . ثم إنها حملت منه ووضعت طفلاً . فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها ، وضعت في تابوت أحكت زماً بعد أن أروته من الرضاع ؛ وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر ، وقلبا يحترق صباية به ، وخوفاً عليه ؛ ثم إنها ودعته وقالت : « اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ، ورزقته في ظلمات الأحشاء ، وتكفلت به حتى نمت واستوى . وأنا قد سلمته إلى لطفك ، ورجوت له فضلك ، خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد . فكن له ، ولا تسله ، يا أرحم الراحمين ، »

ثم قذفت به في اليم . فصادف ذلك جرنى الماء بقوة المد ، فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها . وكان المد يصل في ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه إلا بعد عام . فأدخله الماء بقوته إلى أجمّة ملتفة الشجر عذبة التربة ، مستورة عن الرياح والمطر ، محجوبة عن

الشمس تزأور عنها إذا طلعت ، وتميل إذا غربت . ثم أخذ الماء في الجور وبقى التابوت في ذلك الموضع ، وعلت الرمال بهبوب الرياح ، وتراكت بعد ذلك حتى سدت مدخل الماء إلى تلك الآجحة . فكان المد لا ينتهي إليها وكانت مسامير التابوت قد قلقت ، وألواحها قد اضطربت عند رمي الماء إياه في تلك الآجحة . فلما اشتد الجوع بذلك الطفل ، بكى واستغاث وعالج الحركة ، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت طلالها ، فتنبت الصوت وهي تتخيل طلالها حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلالها وهو ينوء ويئن من داخله ، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه . فحنّت الظبية وحنّت عليه ورثمت به ، وألقمت حلماتها وأروته لبناً سائماً . وما زالت تعمهده وتريه وتدفع عنه الأذى .

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد . ونحن نصف هنا كيف تربى وكيف انتقل في أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم ،

وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة ، تخمرت فيه طينة على مرّ السنين والأعوام ، حتى امتزج فيها الحار بالبارد ، والرطب باليابس ، امتزاج تمكافئ وتبادل في القوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً ، وكان بعضها يفضلُ بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكوّن الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان : فتمخضت تلك الطينة ، وحدث فيها شبه نفاحات الغليان لشدة لزوجتها : وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً ، منقسمة بقسمين ، بينهما حجاب رقيق ، يمتلئ بجسم لطيف هوائي في

غاية من الإعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك ، الروح ، الذى هو من أمر الله تعالى وثبَّتْ به تشبُّثاً يصير انفصاله عنه عند الحس وعند العقل ؛ إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل ، وأنه بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على العالم . فن الأجسام ما لا يستضىء به ، وهو الهواء الشفاف جداً ؛ ومنها ما يستضىء به بعض استضاءة ، وهى الأجسام الكثيفة غير الصقيلة ؛ وهذه تختلف فى قبول الضياء ، وتختلف بحسب ذلك ألوانها ، ومنها ما يستضىء به غاية الاستضاءة ، وهى الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها . فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل بخصوص ، حدث فيها النار لإفراط الضياء . وكذلك الروح ، الذى هو من أمر الله تعالى ، فياوض أبدأ على جميع الموجودات ؛ فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد ، وهى الجمادات التى لا حياة لها ، وهذه بمنزلة الهواء فى المثال المتقدم ، ومنها ما يظهر أثره فيه ، وهى أنواع النبات بحسب استعداداتها ، وهذه بمنزلة الأجسام الكشيفة فى المثال المتقدم ؛ ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً ، وهى أنواع الحيوان ، وهذه بمنزلة الأجسام الصقيلة فى المثال المتقدم .

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكى صورة الشمس ، ومثالها . وكذلك أيضاً من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكى الروح ويتصور بصورته . وهو الإنسان خاصة . وإليه الإشارة بقوله ﷺ . « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ . » فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور فى حقها ، وتبقى هى وحدها ، وتحرق مَبْحُحاتُ نورها كل ما أدركته ، كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها ، المحرقة لسواها . وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم

أجمعين . وهذا كله مبين في مواضعه اللاحقة به ، فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق .

قالوا : فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة ، خضعت له جميع القوى وسجدت له ، وسُخِرَتْ بأمر الله تعالى في كمالها ، فتكوّن بإزاء تلك القرارة نُفْخَاحَةٌ أخرى منقسمة إلى ثلاث قرارات ، بينها مُحْجَبٌ لطيفة ، ومسالِكٌ نافذة ، وامتلأت بمثل ذلك الهوائى الذى امتلأت منه القرارة الأولى ؛ إلا أنه أطف منه .

وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد ، طائفة من تلك القوى التى خضعت له ، وتوكلت بحراستها والقيام عليها ، وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجليلها إلى الروح الأول المتعلق بالقرارة الأولى .

وتكوّن أيضاً بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية ، نُفْخَاحَةٌ ثالثة مملوءة جسماً هوائياً ، إلا أنه أغلظ من الأولين وسكن في هذه القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة ، وتوكلت بحفظها والقيام عليها ؛ فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة ، أول ما تخلق من تلك الطينة المتخمرة على الترتيب الذى ذكرناه .

واحْتَاج بعضها إلى بعض : فالأولى منها حاجتها إلى الآخرين ، حاجة استخدام وتسخير . والآخران حاجتهما إلى الأولى حاجة المرووس إلى الرئيس ، والمدبّر إلى المدبّر ؛ وكلاهما لما يتخلق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مرووس . وأحدهما ، وهو الثانى ، أتم رئاسة من الثالث . فالأول منهما لما تعلق به الروح ، واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبرى وتشكل أيضاً الجسم الغليظ المحْدَقُ به على شكله ، وتكوّن لحماً صلباً ، وصار عليه

غلاف صفيق يحفظه وسمى العضو كله « قلباً » ، واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات إلى شيء يمدّه ويقذوه ، ويخلف ما تحلل منه على الدوام ، وإلا لم يَطُلْ بقاءه ، واحتاج أيضاً إلى أن يحس بما يلائمه فيجذبها وبما يخالفه ، فيدفعه . فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي أصلها منه بمحاجته الواحدة ، وتكفل له العضو الآخر بمحاجته الأخرى . وكان المتكفل بالحس هو « الدماغ » ، والمتكفل بالغذاء هو « الكبد » ، واحتاج كل واحد من هذين إليه في أن يمدّهما بحرارته ، وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه . فانتسجت بينهما لذلك كله مسالكٌ وطُرُقٌ : بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة ، فكانت الشرايين والعروق .

ثم ما زالوا يصفون الحلقة كلها والأعضاء بحملتها على حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم ، لم يغادروا من ذلك شيئاً ، إلى أن كمل خلقه ، وتمت أعضاؤه ، وحصل في حد خروج الجنين من البطن ، واستعانوا في وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة المتخمرة ، وأنها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه في خلق الإنسان من الأغشية المجللة للجلدة بدنه وغيرها . فلما كمل انشقت عنه تلك الأغشية ، بشبه المخاض ، وتصدّع باقى الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف .

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه ، فلبثه « ظلية » ، فقَدَّتْ طَلاها .

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع ، وما وصفته الطائفة الأولى في معنى الترية ؛ فقالوا جميعاً :

نشأة حي بن يقظان

إن الظبية التي تكفلت به وافقت خصباً ومرعى أثيباً ، فكثرت لها ودرج لبنها ، حتى قام بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام . وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعى . وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية ، فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تم له حولان ، وتدرج في المشى وأثفر فكان يتبع تلك الظبية ، وكانت هي ترفق به وترحمه وتحمله إلى مواضع فيها شجر مشعر ، فكانت قطعده ما تساقط من ثمراتها الحلوة التضيعة ؛ وما كان منها صلب القشر كسرت له بطواحنها ؛ ومتى عاد إلى اللبن أروته ، ومتى ظمى إلى الماء أوردته ومتى ضحا ظلمته ، ومتى كسرت أدفاته . وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول ، وجلته بنفسها وبريش كان هناك ، مما ملء به الثابوت أولاً في وقت وضع الطفل فيه . وكان في غدوهم ورواحمها قد ألفهما ربّ ربّ يسرح ويبيت معهما حيث مبيتها .

حي يقظ الحيوانات

فما زال الطفل مع الظباء على تلك الحال : يحكى نغمتها بصوته حتى لا يكاد يُفرّق بينهما ؛ وكذلك كان يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان ، بحاكة شديدة لقوة انفعاله لما يريده ؛ وأكثر ما كانت بحاكاته لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستتلاف والاستدعاء والاستدفاع : إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة . فألفته الوحوش وألفها ، ولم تذكره ولا أنكرها . فلما ثبت في نفسه أمثلة

الاشياء بعد مغيبها عن مشاهدته ، حدث له نزوع إلى بعضها ، وكرهية لبعض

الحاجة تدفعه إلى التفكير

وكان في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار وأنواع الريش ، وكان يرى ما لها من العذو وقوة البطش ، وما لها من الأسلحة الممددة للدافعة من ينازعها ، مثل القرون والأنياب والخوافر والصياصي والمخالب ثم يرجع إلى نفسه ، فيرى ما به من العرى ، وعدم السلاح ، وضعف العذو ، وقلة البطش ، عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات ، وتستبد بها دونه ، وتغلب عليها ؛ فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ، ولا الفرار عن شيء منها .

وكان يرى أثرابه من أولاد الظباء ، قد نبئت لها قرون ، بعد أن لم تكن ، وصارت قوية بعد ضعفها في العذو . ولم يرَ لنفسه شيئاً من ذلك كله . فكان يفكر في ذلك ولا يدرى ما سيبه . وكان ينظر إلى ذوى العاهات والخلق الناقص ، فلا يجد لنفسه شيئاً فيهم . وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان ، فيراها مستورة : أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالاذناب ؛ وأما مخرج أرقهما فبالأوبار وما أشبهها . ولأنها كانت أيضاً أخفى قضباناً منه . فكان ذلك يكرهه ويسوءه . فلما طال همه في ذلك كله ، وهو قد قارب سبعة أعوام ، ويئس من أن يكل له ما قد أضر به نقصه ، اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدأمه ، وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه ، علق به تلك الأوراق ، فلم يلبث إلا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط .

فأزال يتخذ غيره ويخفف بعضه بعض طاقات مضاعفة ، وربما كان ذلك أطول لبقائه ؛ إلا أنه على كل حال ، قصير المدة ، واتخذ من أخصان الشجر عصيا وسوى أطرافها وعدل منها . وكان يمش بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القوى منها ، فبذل قدره عند نفسه بعض نبالة ، ورأى أن ليد فضلًا كثيرًا على أيديها : إذ أمكن له بها من ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ، ما استغنى به عما أراد من الذنب والسلاح الطيعي .

وفي خلال ذلك ترعرع وأربى على السبع سنين ، وطال به العناية في تجديد الأوراق التي كان يستتر بها . فكانت نفسه عند ذلك تنازعه إلى اتخاذ ذنب من أذنان الوحوش الميتة ليلفقه على نفسه ؛ إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامي ميتها وتفر عنه فلا يتأق له الإقدام على ذلك الفعل ؛ إلى أن صادف في بعض الأيام نسرًا ميتًا فهدى إلى نيل أمله منه ، واغتم الفرصة فيه ، إذ لم ير للوحوش عنه فقرة فأقدم عليه ، وقطع جناحيه وذنبه صحاحاً كما هي ، وفتح ريشها وسواها ، وسلخ عنه سائر جلده ، وفصله على قطعتين ؛ ربط إحداها على ظهره ، والآخرى على سترته وما تحتها ، وعلق الذنب من خلفه ، وعلق الجناحين على عنقه ، فأكسبه ذلك سترًا ودقًا ومهابة في نفوس جميع الوحوش ، حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه .

فصار لا يدنو إليه شيء منها سوى الظبية التي كانت أرضعته وربته ؛ فإنها لم تفارقه ولا فارقها ، إلى أن أسنت وضعفت ؛ فكان يرتادها المراعى الجنبية ، ويحتجى لها الثمرات الحلو ، ويطعمها .

العاطفة باعث قوى على التفكير والتجربة

وما زال الهزال والضعف يستولى عليها ويتوالى ، إلى أن أدركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجله ، وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة ، جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديها بالصوت الذى كانت عادت أن تجيبه عند سماعه ، ويصبح بأشد ما يقدر عليه : فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغييراً فكان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة ، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة . فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها ، فترجع إلى ما كانت عليه ، فلم يأت له شيء من ذلك ولا استطاعه وكان الذى أرشده لهذا رأى ما كان قد اعتبره فى نفسه قبل ذلك : لأنه كان يرى أنه إذا غمض عينية أو حجبها بشيء لا يصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق ، وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل إصبعه فى أذنيه وسدّهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض ، وإذا أمسك أنفه يده لا يشم شيئاً من الروائح حتى يفتح أنفه . فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما له من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها ، فإذا أزيلت تلك العوائق ، عادت الأفعال .

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم يرف فيها آفة ظاهرة — وكان يرى مع ذلك العفلة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو — وقع فى خاطره أن الآفة التى نزلت بها ، إنما هي فى عضو غائب عن البیان ، مستكن فى باطن الجسد ، وإن ذلك العضو لا يغنى عنه فى فعله شيء من هذه الأعضاء

الظاهرة . فلما نزلت به الآفة عمت المضرة ، وشملت العطلة ، وطمع لو أنه حثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به ، لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه ، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه .

وكان قد شاهد قبل ذلك في الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمتة لا تجويف فيها إلا القنفذ، والصدر ، والبطن . فوقع في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة ، وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة ؛ إذ كان قد استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه ، وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه في الوسط . وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته ، شعر بمثل هذا العضو في صدره ، لأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد ، والرجل ، والأذن ، والأنف ، والعين ، ويقدر مفارقتها ، فيتأني له أنه كان يستغنى عنها ؛ وكان يقدر في رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغنى عنه ، فإذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره ، لم يأت له الاستغنام عنه طريقة عين . وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر ما كان يتقى من صياصيمهم على صدره ، لشعوره بالشيء الذي فيه .

فلما جزم الحكم بأن العضو الذي نزلت به الآفة إنما هو في صدرها ، أجمع على البحث عليه والتفكير عنه ، لعله يظفر به ، ويرى آفته فيزيلها ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التي نزلت بها أولاً فيكون سعيه عليها .

ثم إنه تفكر : هل رأى من الوحوش وسواها ، من صار في مثل تلك الحال ، ثم عاد إلى مثل حاله الأول ؟ فلم يجد شيئاً انفصل له من ذلك ،

اليأس من رجوعها إلى حالها الأولى إن هو تركها ؛ وبقى له بعض رجاء في رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه .

أخذه في التشريح ومعرفته بالقلب

فزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه ، فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة ، وشقوق القصب اليابسة ، أشباه السكاكين ، وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذي بين الأضلاع ، وأفنى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع فرآه قوياً ؛ فقوى ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو وطمع بأنه إذا تجاوزته ألغى مطلوبه فحاول شقه ، فصب عليه ، لعدم الآلات ، ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب ، فاستجدها ثانية ، واستحدها وتلف في خرق الحجاب حتى انخرق له ؛ فأفنى إلى الرئة فظن أولاً أنها مطلوبه ؛ فزال يقبلها ويطلب موضع الآفة بها .

وكان أولاً إنما وجد منها نصفها الذي هو في الجانب الواحد . فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة ، وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا في الوسط في عرض البدن ، كما هو في الوسط في طوله . فزال يفتش في وسط الصدر حتى ألغى « القلب » وهو مجال بغشاء في غاية القوة مربوط بعلائق في غاية الوثاقة ، والرئة مطيقة به من الجهة التي بدأ بالشق منها ؛ فقال في نفسه : « إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثل ماله من هذه الجهة ، فهو في حقيقة الوسط ، ولا محالة أنه مطلوبي ؛ لاسيما مع ما أرى له من حسن الوضع ، وجمال الشكل ، وقلة التشتت ، وقوة اللحم ، وأنه محبوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أر مثله لشيء من الأعضاء .

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر ، فوجد فيه الحجاب المستبطن للأضلاع ، ووجد الرئة كتل ما وجدته من هذه الجهة . لحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه ، فحاول هتك حجابها ، وشق شغافه ؛ فبكده واستكراه ما قدر على ذلك ، بعد استفراخ مجهوده .

وجرد القلب فرآه مصمتا من كل جهة ، فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة ؟ فلم ير فيه شيئا ! فشد عليه يده ، فتبين له أن فيه تجويفاً ؛ فقال : « لعل مطلوبى الأقصى إنما هو فى داخل هذا العضو ، وأنا حتى الآن لم أصل إليه ، فشق عليه ، فألقى فيه تجويفين اثنين : أحدهما من الجهة اليمنى ، والآخر من الجهة اليسرى ، والذي من الجهة اليمنى يملؤه بعلق منعقد ، والذي من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه . فقال : « لن يعدو مطلبى أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين ، ثم قال : « أما هذا البيت الأيمن ، فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد . ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحال ، إذ كان قد شاهد أن الدماء متى سالت وخرجت انعقدت وجمدت ، ولم يكن هذا إلا دما كسائر الدماء ، وأنا أرى أن هذا الدم موجود فى سائر الأعضاء لا يختص به عضو دون آخر ، وأنا ليس مطلوبى شيئاً بهذه الصفة إنما مطلوبى الشيء الذى يختص به هذا الموضع الذى أجدنى لا أستغنى عنه طرفة عين ، وإليه كان انبعاثى من أول . وأما هذا الدم فكم مرة جرحتنى الوحوش فى المحاربة فسال منى كثير منه فما ضررتنى ذلك ولا أفقدتنى شيئاً من أفعالى ، فهذا بيت ليس فيه مطلوبى . وأما هذا البيت الأيسر فأراه غالياً لا شيء فيه ، وما أرى ذلك لباطل ، فإنى رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به ، فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلا ؟

ما أرى إلا أن مطلوبى كان فيه ا فارتحل عنه وأخلاه . ، وعند ذلك ، طرأ على هذا الجسد من العطة ما طرأ : فققد الإدراك وعدم الحراك .

فلما رأى أن الساكن فى ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه وهو بحاله ، تحقق أنه أخرى أن لا يعود إليه بعد أن حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث . فصار عنده الجسد كله خسيساً لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذى أعتقد فى نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقصر على الفكرة فى ذلك الشيء ما هو ؟ وكيف هو ؟ وما الذى ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ ومن أى الأبواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذى أزجه إن كان خرج كارهاً ؟ وما السبب الذى كره إليه الجسد ، حتى فارقه إن كان خرج مختاراً ؟

وتشتت فكره فى ذلك كله ، وسلا عن ذلك الجسد وطرحه ، وعلم أن أمه التى عطف عليه وأرضعته ، إنما كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها ، لا هذا الجسد العاطل ؛ وأن هذا الجسد بجملته ، إنما هو كالألة وبمنزلة العصى التى اتخذها هو لقتال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد وحركه ، ولم يبق له شوق إلا إليه .

وفى خلال ذلك أصل ذلك الجسد ؛ وقامت منه روائح كريهة ، فزادت نفرتة عنه ، وود أن لا يراه . ثم إنه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحى يبحث فى الأرض حتى حفر حفرة فوارى فيها ذلك الميت بالتراب . فقال فى نفسه : « ما أحسن ما صنع هذا الغراب فى مواراة جيفة صاحبه وإن كان قد أساء فى قتله إياه وأنا كنت أحق بالاهتمام إلى هذا الفعل بأى ا ، فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه ، وحنأ عليها التراب ،

ونقي يتفكر في ذلك الشيء المصروف للجسد ولا يدري ماهو ا غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الأطباء كلها ، فيراها على شكل أمه ، وعلى صورتها ؛ فكان يغلب على ظنه ، أن كل واحد منها إنما يحركه ويصرفه شيء هو مثل الشيء الذي كان يحرك أمه ويصرفها فكان يألف الأطباء ويحسن إليها لمكان ذلك الشبه .

وبقي على ذلك برهة من الزمان ، يتصفح أنواع الحيوان والنبات ، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ، ويتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شيئاً حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة ، فلا يجد شيئاً من ذلك . وكان يرى البحر قد أحرق بالجزيرة من كل جهة ، فيعتقد أنه ليس في الوجود أرض سوى جزيرته تلك .

معرفة النار وتعوده أكل اللحم

واففق في بعض الأحيان أن انقذت نار في أجمة فلق على سبيل المحاكة .

فلما بصرت بها رأى منظراً هالاً ، وخلقاً لم يعهده قبل ، فوقف يتعجب منها ملياً ؛ وما زال يدنو منها شيئاً فشيئاً ، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب ، حتى لا تعلق بشيء إلا أتت عليه وأحالت إلى نفسها ، فعمله العجب بها ، وبما ركب الله تعالى في طباعه من الجراءة والقوة ، على أن يمد يده إليها ، وأراد أن يأخذ منها شيئاً . فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والثار في طرفه الآخر ، فتأق له بذلك وجهه إلى موضعه الذي كان يأوى إليه — وكان قد دخلا في جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك .

ثم ما زال يد تلك النار بالحشيش والخطب الجزل ، ويتمهدها ليلا ونهاراً ، استخصاناً لها وتعجباً منها . وكان يزيد أنسه بها ليلا ، لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفع ؛ فعظم بها ولوعه ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه . وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب العلو ، فغاب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها .

وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقبها فيها ، فيراها مستولية عليه ؛ إما بسرعة وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقبه للاحتراق أو ضعفه .

وكان من جملة ما ألقي فيها على سبيل الاختبار لقوتها شيء من أصناف الحيوانات البحرية — كان قد ألقاه البحر إلى ساحله — فلما ألصقت ذلك الحيوان وسطح قناره تحركت شهوته إليه ، فأكل منه شيئاً فاستطابه ، فاعتاد بذلك أكل اللحم ، فصرف الحيلة في صيد البر والبحر ، حتى مهر في ذلك .

وزادت محبته للنار ، إذ تأق له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شيء لم يتأت له قبل ذلك : فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها ، وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الظلية التي أنشأته ، كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانسه . وأكد ذلك في ظنه ، ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته ، وبرودته من بعد موته : وكل هذا دائم لا يمتثل ؛ وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره ، بإزاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الظلية ، فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيواناً حياً وشق قلبه ، ونظر إلى ذلك التجويف الذي

صادفه غالباً عند ما شق عليه في أمه الظلية ، لراه في هذا الحيوان الحى وهو ملوئ بذلك الشيء الساكن فيه وتحقق هل هو من جوهر النار ؟ وهل فيه شيء من الضوء والحرارة ، أم لا ؟ فعمد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كثافاً ، وشقه على الصفة التى شق بها الظلية حتى وصل إلى القلب . فقصده أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ ملوئاً بهواء بخارى ، يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل إصبعه فيه ، فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه ، ومات ذلك الحيوان على الفور . فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذى كان يحرك هذا الحيوان ، وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل عن الحيوان مات .

ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض ، وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به ، وكيف بقاء هذا البخار المدة التى يبق ، ومن أين يستمد ، وكيف لا تنفذ حرارته ؟ فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ، ولم يزل ينعم النظر فيها ويمجد الفكرة ، حتى بلغ في ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين ؛ فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته ، فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه . وأن جميع الأعضاء إنما هى خادمة له ، أو مؤدية عنه ؛ وأن منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد ، كنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ؛ ويصيد جميع صيد البحر والبر ، فيمد لكل جنس آلة يصيده بها واتى يحارب بها تنقسم : إلى ما يدفع به نكاية غيره ، وإلى ما ينسكى بها غيره .

وكذلك آلات الصيد تنقسم : إلى ما يصلح لحيوان البحر ، وإلى ما يصلح لحيوان البر ؛ وكذلك الأشياء التي يشرح بها تنقسم : إلى ما يصلح للشق ، وإلى ما يصلح للكسر ، وإلى ما يصلح للثقب ؛ والبدن واحد ، وهو يصرف ذلك أنحاء من التصريف ، بحسب ما تصلح له كل آلة ، وبحسب الغايات التي تلتبس بذلك التصريف .

كذلك : ذلك الروح الحيواني واحد ، وإذا عمل بآلة العين ، كان فعله إبصاراً وإذا عمل بآلة الأذن كان فعله سمياً ، وإذا عمل بآلة الأنف ، كان فعله شمياً ؛ وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً ؛ وإذا عمل بالجلد واللحم ، كان فعله لمساً ؛ وإذا عمل بالعضد كان فعله حركة ؛ وإذا عمل بالكبد ، كان فعله غذاء واغتذاء .

ولكل واحد من هذه ، أعضاء تخدمه . ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح ، على الطرق التي تسمى عصباً . ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت ، تعطل فعل ذلك العضو . وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ ، والدماغ يستمد الروح من القلب ؛ والدماغ فيه أرواح كثيرة ، لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة : فأى عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب ، تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المطرحة ، التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها . فإن خرج هذا الروح بجملة عن الجسد ، أو فنى ، أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله ، وصار إلى حالة الموت ، فاتمى به هذا النحو من النظر إلى هذا الحد من النظر على رأس ثلاثة أساييح من منشئه ، وذلك أحد وعشرون عاماً .

اهتدائه لاستعمال الآلات

وفي خلال هذه المدة المذكورة تفنن في وجوه حيله ، واكتفى بجلود الحيوانات التي كان يشرحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ولحا قصب الخطمية والحجازى والقنب ، وكل نبات ذى خيط .

وكان أصل اهتدائه إلى ذلك ، أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف من الشوك القوى والقصب المحدد على الحجارة ، واهتدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف فاتخذ غزناً وبيتاً لفضلة غذائه ، وحسن عليه يباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض ، لئلا يصل إليه شيء من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة في بعض شتونه . واستألف جوارح الطير ليستعين بها في الصيد ، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الأسنه ، وركبها في القصب القوى ، وفي عصي الزان وغيرها ، واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة ، حتى صارت شبه الرماح ، واتخذ ترسه من جلود مضاعفة : كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعي

ولما رأى أن يده تقي له بكل ما فاته من ذلك ، وكان لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً ؛ ففكر في وجه الحيلة في ذلك ، فلم ير شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ، ويحسن إليها بإعداد الغذاء الذي يصلح لها ، حتى يتأق لها الركوب عليها ، ومطاردة سائر الأصناف بها . وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمى وحشية ، فاتخذ منها ما يصلح له ، وراضها حتى كمل له بها غرضه ، وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج

فتأتى له بذلك ما أمله من طرد الحيوانات التى صعبت عليه الحيلة فى أخذها ، وإنما تفتن فى هذه الأمور كلها فى وقت اشتغاله التشريح ، وشهوته فى وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان ، وبماذا تختلف ، وذلك فى المدة التى حددنا منهاها بأحد وعشرين عاماً .

معنى الوحدة والكثرة فى الجسم والروح

ثم إنه بعد ذلك أخذ فى مأخذ آخر من النظر ، فنصفح جميع الأجسام التى فى عالم الكون والفساد : من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والتلج والبرد ، والدخان والليب والجمر ، فرأى لما أوصافاً كثيرة وأفعالا مختلفة ، وحركات متفقة ومتضادة ، وأنعم النظر فى ذلك والتثبت ، فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، وأنها من الجهة التى تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التى تختلف فيها متغايرة ومتكثرة . فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وما يتفرد به بعضها عن بعض ، فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يضبط .

وكانت تتكثر عنده أيضاً ذاته ، لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه ، وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه ، وكان ينظر إلى كل عضو منها فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً ، فيحكم على ذاته بالكثرة ، وكذلك على ذات كل شيء . ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان ، فيرى أن أعضائه ، وإن كانت كثيرة فهى متصلة كلها بعضها ببعض ، لا انفصال بينها بوجه ، فهى فى حكم الواحد ، وأنها لا تختلف

لأجل بحسب اختلاف أفعالها ، وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيوانى ، الذى انتهى إليه نظره أولاً ، وأن ذلك الروح واحد فى ذاته ، وهو حقيقة الذات ، وسائر الأعضاء كلها كالات كانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق .

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان ، فىرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر ، ثم كان ينظر إلى نوع نوع منها : كالظباء والخيل والحمر وأصناف الطير صنفاً صنفاً ، فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً فى الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع ، ولا يرى بينها اختلافاً إلا فى أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه . وكان يحكم بأن الروح الذى لجميع ذلك النوع شيء واحد ، وأنه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة ، وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذى افرق فى تلك القلوب منه ويجعل فى وعاء واحد ، لكان كله شيئاً واحداً ، بمنزلة ماء واحد ، أو شراب واحد ، يفرق على أوان كثيرة ، ثم يجمع بعد ذلك . فهو فى حالتى تفريقه وجمعه شيء واحد ، وإنما عرض له التكثر بوجه ما ، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً ، ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد ، التى لم تكن كثرة فى الحقيقة .

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها فى نفسه ويتأملها فيراها تتفق فى أنها نفس ، وتفتدى ، وتحرك بالإرادة إلى أى جهة شاءت ؛ وكان قد علم أن هذه الأفعال هى أفعال الروح الحيوانى ، وأن سائر الأشياء التى تختلف بها بعد هذا الاتفاق ، ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيوانى . فظهر له بهذا التأمل ؛ أن الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان واحد

بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير ، اختص به نوع دون نوع : بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة ، بعضه أبرد من بعض . وهو في أصله واحد وكل ما كان في طبقة واحدة من البرودة ، فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيواني بنوع واحد ؛ وبعد ذلك ، فكما أن ذلك الماء كله واحد ، فكذلك الروح الحيواني واحد ، وإن عرض له التكثر بوجه ما . فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان يرجع إلى أنواع النباتات على اختلافها . فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً في الأغصان ، والورق ، والزهر والثمر ، والأفعال ؛ فكان يقيسها بالحيوان ، ويعلم أن لها شيئاً واحداً اشتركت فيه ، هو لها بمنزلة الروح للحيوان وأنها بذلك الشيء واحد . وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله ، فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله في أنه يتغذى وينمو .

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النباتات ، فيراها جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو ، إلا أن الحيوان يزيد على النبات ، بفضل الحس والإدراك والتحرك ؛ وربما ظهر في النبات شيء شبيه به ، مثل تحول ونجوه الزهر إلى جهة الشمس ، وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء ، وأشياء ذلك ، فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء واحد ، بسبب شيء واحد مشترك بينهما ، هو في أحدهما أتم وأكل ، وفي الآخر قد عاقه عائق ما ، وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم بقسمين ، أحدهما جامد والآخر سيال ، فيتحد عنده النبات والحيوان .

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ولا تنمو من الحجارة ، والتراب والماء والهواء واللهب ، فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض

وعمق وأنها لا تختلف ، إلا أن بعضها ذو لون وبعضها لا لون له وبعضها حار وبعضها بارد ، ونحو ذلك من الاختلافات . وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً ، والبارد يصير حاراً ، وكان يرى الماء يصير بخاراً والبخار يصير ماء ، والأشياء المحترقة تصير حجراً ، ورماداً ، ولهيباً ، ودخاناً ؛ والدخان إذا وافق في صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية . فيظهر له بهذا التأمل ، أن جميعاً شيء واحد في الحقيقة ، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما ، فذلك مثل ما لحقت الكثرة للحيوان والنبات .

ثم ينظر إلى الشيء الذى اتحد به عنده النبات والحيوان ، فيرى أنه جسم ما مثل هذه الأجسام : له طول وعرض وعمق ، وهو إما حار وإما بارد ، كواحد من هذه الأجسام التى لا تحس ولا تتغذى ، وإنما خالفها بأفعاله التى تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير ؛ ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية ، وإنما تسرى إليه من شيء آخر ولو سرت إلى هذه الأجسام الآخر ، لكانت مثله . فكان ينظر إليه بذاته ، مجرداً عن هذه الأفعال ، التى تظهر بيادى الرأى ، أنها صادرة عنه ، فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه الأجسام ، فيظهر له بهذا التأمل ، أن الأجسام كلها شيء واحد : حياً وجمادها ، متحركاً وساكنها ، إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالا بآلات ، ولا يدري هل تلك الأفعال ذاتية لها ، أو سارية إليها من غيرها . وكان في هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام ، فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً ، وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تتناهى . وبقي بحكم هذه الحالة مدة .

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حياً وجمادها . وهى التى هى عنده تارة

شيء واحد وتارة كثيرة كثرة لانهاية لها ، فرأى أن كل واحد منها ، لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يتحرك إلى جهة العلو مثل الدخان واللهيب والهواء ، إذا حصل تحت الماء ، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة ، وهي جهة السفلى ، مثل الماء ، وأجزاء الأرض ، وأجزاء الحيوان والنبات ، وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرى عن إحدى هاتين الحركتين ، وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع ، يعوقه عن طريقه ، مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً ، فلا يمكنه أن يخرقه ، ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر ، ولذلك إذا رفعته ، وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفلى ، طالباً للنزول . وكذلك الدخان في صعوده ، لا ينثنى إلا أن يصادف قبة صلبة تحبسه ، فحينئذ ينعطف يميناً وشمالاً ، ثم إذا تخلص من تلك القبة ، خرق الهواء صاعداً لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه .

وكان يرى أن الهواء إذا ملئ به زق جلده ، وربط ثم غوص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه تحت الماء ، ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافي موضع الهواء ، وذلك بخروجه من تحت الماء ، فحينئذ يسكن ويذول عنه ذلك التحامل والميل إلى جهة العلو الذى كان يوجد منه قبل ذلك . ونظر هل يجد جسماً يعرى عن إحدى هاتين الحركتين أو الميل إلى إحداهما في وقت ما ، فلم يجد ذلك في الأجسام التى لديه ، وإنما طلب ذلك ، لأنه طمع أن يجده ، فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم ، دون أن يقرن به وصف من الأوصاف ، التى هى منشأ التكثر .

فلما أعياه ذلك ونظر إلى الأجسام التى هى أقل الأجسام حملاً للأوصاف فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه ، وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل

والخفة . فنظر إلى الثقل والخفة هل هما للجسم من حيث هو جسم ، أو هما لمعنى زائد على الجسمية ؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية : لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم ، لما وجد جسم إلا وهما له . ونحن نجد الثقل لا توجد فيه الخفة ، والخفيف لا يوجد فيه الثقل ، وهما لا محالة جسمان ، ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسيته . وذلك المعنى ، هو الذى به غاير كل واحد منهما الآخر ، ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه . فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقل والخفيف ، مركبة من معنيين : أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعاً ، وهو معنى الجسمية ؛ والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما على الآخر ، وهو إما الثقل فى أحدهما ، وإما الخفة فى الآخر ، المقتزمان بمعنى الجسمية ، أى المعنى الذى يحرك أحدهما علواً ، والآخر سفلاً .

أول ما لاح له من العالم الروحانى أو الصورة والنفس

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء ، فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ، ومن شئ آخر زائد على الجسمية : إما واحد ، وإما أكثر من واحد ؛ فلاح له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحانى ، إذ هى صور لا تدرك بالحوس ، وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقلى . ولاح له فى جملة ما لاح من ذلك ، أن الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب — وهو الذى تقدم شرحه أولاً — لا بد له أيضاً من معنى زائد على جسيته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة ، التى تختص به من ضروب

الإحساسات ، وفنون الإدراكات ، وأصناف الحركات ، وذلك المعنى هو صورته وفصله الذى انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو الذى يعبر عنه النظر بالنفس الحيوانية .

وكذلك أيضاً للشيء الذى يقوم للنبات مقام الحار الفريزى للحيوان شيء يخصه هو صورته ، وهو الذى يعبر عنه النظر بالنفس النباتية . وكذلك لجميع أجسام الجمادات : وهى ما عدا الحيوان والنبات ، فى عالم الكون والفساد شيء يخصها ، به يفعل كل واحد منها فعله الذى يختص به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها ، وذلك الشيء هو صورة كل واحد منها ، وهو الذى يعبر عنه النظر عنه بالطبيعة .

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيوانى الذى كان تشوقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية ، ومن معنى آخر زائد على الجسمية ، وأن معنى هذه الجسمية مشترك ، ولسائر الأجسام ، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده ، هان عنده معنى الجسمية فاطرحه ، وتعلق فكره بالمعنى الثانى ، وهو الذى يعبر عنه بالنفس ؛ فتشوق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه ، وجعل مبدأ النظر فى ذلك تصفح الأجسام كلها ، لا من جهة ما هى أجسام ، بل من جهة ما هى ذوات صور تلزم عنها خواص ، ينفصل بها بعضها عن بعض . فتبصّر ذلك وحصره فى نفسه ، فرأى جملة من الأجسام ، تشترك فى صورة ما يصدر عنها فعل ما ، أو أفعال ما ، ورأى فريقاً من تلك الجملة ، مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة ، يزيد عليها بصورة أخرى ، يصدر عنها أفعال ما ، ورأى طائفة من ذلك الفريق ، مع أنها تشارك الفريق فى الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، تصدر عنها أفعال ما

خاصة بها . مثال ذلك : أن الأجسام الأرضية : مثل التراب والحجارة ، والمعادن والنبات والحيوان ، وسائر الأجسام الثقيلة ، هي جملة واحدة تشترك في صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل ، ما لم يعقها عائق عن النزول . ومتى حركت إلى جهة العلو بالقسر ثم تركت ، تحركت بصورتها إلى أسفل . وفريق من هذه الجملة ، وهو النبات والحيوان ، مع مشاركته الجملة المتقدمة في تلك الصورة ، يزيد عليها صورة أخرى ، يصدر عنها التغذية والنمو . والتغذى : هو أن يخلف المتغذى ، بدل ما تحلل منه ، بأن يحيل إلى التشبه بجوهره مادة قريبة منه ، يجتذبها إلى نفسه . والنمو : هو الحركة في الأقطار الثلاثة ، على نسبة محفوظة في الطول والمرض والعمق .

فهذا الفعلان عامان للنبات والحيوان ، وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما ، وهي المعبر عنها بالنفس النباتية .

وطائفة من هذا الفريق ، وهو الحيوان خاصة ، مع مشاركته الفريق المتقدم في الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، يصدر عنها الحس والتنقل من حين إلى آخر .

ورأى أيضاً كل نوع من أنواع الحيوان ، له خاصية يمتاز بها عن سائر الأنواع ، ويفصل بها متميزاً عنها . فلم أن ذلك صادر عن صورة له تخصه هي زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان ، وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك . فتبين له أن الأجسام المحسوسة التي في عالم الكون والفساد ، بعضها تلتم حقيقة من معان كثيرة ، زائدة على معنى الجسمية ، وبعضها من معان أقل ؛ وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر ؛ فطلب أولاً الوقوف على حقيقة الشيء الذي تلتم حقيقة

من أقل الأشياء ، ورأى أن الحيوان والنبات ، لا تلتئم حقائقها إلا من معان كثيرة ، لتفنن أفعالها ؛ فأخر التفكير في صورهما . وكذلك رأى أن أجواء الأرض بعضها أبسط من بعض ، فقصدها إلى أبسط ما قدر عليه وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب ، لقلة ما يصدر عن صورته من الأفعال ، وكذلك رأى النار والهواء .

وقد كان سبق إلى ظنه أولاً ، أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه ، وهو معنى الجسمية ، وأن ذلك الشيء ينبغي أن يكون خلواً من المعاني التي تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر ، فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل ، ولا أن يكون حاراً ولا أن يكون بارداً ، ولا أن يكون رطباً ، ولا يابساً ، لأن كل واحد من هذه الأوصاف ، لا يعم جميع الأجسام ، فليست إذن للجسم بما هو جسم . فإذا أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة على الجسمية ، فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ، ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلا وهي تعم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور .

حقيقة الجسم

فنظر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام : حيا وجامدا ، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها . إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة ، التي يعبر عنها بالطول ، والعرض ، والعمق ، فلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم ، لكنه لم يتأت له بالחס وجود جسم بهذه الصفة وحدها ، حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور

ويكون بالجملة خلواً من سائر الصور .

ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة ، هل هو معنى الجسم بعينه ، وليس ثم معنى آخر ، أو ليس الأمر كذلك ؟ فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى آخر ، هو الذى يوجد فيه هذا الامتداد ، وأن الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه ، كما أن ذلك الشيء الممتد ، لا يمكن أن يقوم بنفسه دون امتداد . واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور ، كالطين مثلاً ، فرأى أنه إذا عمل منه شكل ما كالكرة مثلاً ، كان له طول وعرض وعمق على قدر ما . ثم إن تلك الكرة بعينها لو أخذت وردت إلى شكل مكعب أو يعضى ، لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق ، وصارت على قدر آخر ، غير الذى كانت عليه ، والطين واحد بعينه لم يتبدل ، غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق على أى قدر كان ، ولا يمكن أن يعرى عنها ؛ غير أنها لتعاقبها عليه ، تبين له أنها معنى على حياله ؛ ولكونه لا يعرى بالجملة عنها ، تبين له أنها من حقيقته .

فلاح له بهذا الاعتبار ، أن الجسم ، بما هو جسم ، مركب على الحقيقة من معنيين :

أحدهما : يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال .

والآخر : يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها ، أو المكعب ، أو أى شكل كان له . وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين ، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر . لكن الذى يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة ، وهو معنى الامتداد ، يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور ، والذى يثبت على حال واحدة ، وهو الذى ينزل منزلة الطين في

المثال المتقدم ، يشبه معنى الجسمية التي لسائر الأجسام ذوات الصور . وهذا الشيء الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثال هو الذى يسميه النظار المادة والهيولى وهى عارية عن الصورة جملة .

كل حادث لا بد له من محدث

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد ، وفارق المحسوس بعض مفارقة ، وأشرف على تخوم العالم العقلى ، استوحش وحن إلى ما ألفه من عالم الحس ، فتقهقر قليلا وترك الجسم على الإطلاق ، إذ هو أمر لا يدركه الحس ، ولا يقدر على تناوله . فأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التي شاهدها ، وهى تلك الأربعة التي كان قد وقف نظره عليها . فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا خلى وما تقتضيه صورته ، ظهر منه برد محسوس ، وطلب النزول إلى أسفل فإذا سخن إما بالنار وإما بحرارة الشمس ، زال عنه البرد أولا وبقي فيه طلب النزول ، فإذا أفرط عليه بالتسخين ، زال عنه طلب النزول إلى أسفل . وصار يطلب الصعود إلى فوق . فوال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبداً يصدران عن صورته ، ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها . فلما زال هذان الفعلان بطل حكم الصورة ، فزال الصورة المائية عن ذلك الجسم عند ما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى ، وحدثت له صورة أخرى ، بعد أن لم تكن ، وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى .

فعمل بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث . فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار ، فاعل الصورة ، ارتساماً على العموم دون تفصيل .

ثم إنه تتبع الصور التي كان قد عاينها قبل ذلك ، صورة صورة ، فرأى أنها كلها حادثة ، وأنها لا بد لها من فاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور ، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل ؛ مثل الماء ، فإنه إذا أفرط عليه التسخين ، استعد للحركة إلى فوق وصلاح لها ؛ فذلك الاستعداد هو صورته ، إذ ليس لها هنا إلا جسم وأشياء تحس عنه ، بعد أن لم تكن ، مثل : الكيفيات والحركات ؛ وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن ؛ فسلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض ، هو استعداد بصورته ، ولاح له مثل ذلك في جميع الصور ، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ، ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها ؛ وهذا المعنى الذي لاح له ، هو قول رسول الله ﷺ : « كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ، وفي محكم التنزيل : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ؛ وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » .

فلذا لاح له من أمر هذا الفاعل ، ما لاح على الإجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل ، ولأنه لم يكن بعد فارق عالم الحس ، جعل يطلب هذا الفاعل على جهة المحسوسات ، وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو كثير ؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه ، وهي التي كانت فكرته أبداً فيها ، فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى ، وما لم يقف على فساد جملة ، وقف على فساد أجزاء ، مثل الماء والأرض ، فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار ، وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد ، حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء .

وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه ، لم ير منها شيئاً بريئاً عن

الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار ، فاطرحها كلها وانتقلت فكرته إلى
الاجسام السماوية .

الاجسام السماوية

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه ، وذلك ثمانية
وعشرون عاماً : فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب اجسام ، لأنها تمتدة
في الأقطار الثلاثة : الطول ، العرض ، والعمق ؛ لا ينفك شيء منها عن
هذه الصفة ، وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة ، فهو جسم ؛ فهي إذن
كلها اجسام .

كل جسم متناه

ثم تفكر هل هي ممتدة إلى غير نهاية ، وذاهبة أبداً في الطول والعرض
والعمق إلى غير نهاية ، أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ، ولا يمكن
أن يكون وراءها شيء من الامتداد ؟ فتحير في ذلك بعض حيرة . ثم إنه
بقوة فطرته ، وذكاء خاطره ، رأى أن جسماً لا نهاية له أمر باطل ، وشيء
لا يمكن ، ومعنى لا يعقل ، وتقوى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة ، سنحت
له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال : أما هذا الجسم السماوي فهو متناه من
الجهة التي تليها والناحية التي وقع عليها حسي ، فهذا لا أشك فيه لأنني أدركه
ببصري ، وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة ، وهي التي يداخلني فيها الشك ،
فإنني أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية ، لأنني إن تخيلت أن خطين
اثنين ، يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ، ويمران في سمك الجسم إلى غير نهاية
حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين ، قطع منه جزء كبير

من ناحية طرفه المتناهي ، ثم أخذ ما بقى منه وأطبق طرفه الذى كان فيه موضع القطع ، على طرف الخط الذى لم يقطع منه شيء وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذى لم يقطع منه شيء ، وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التى يقال إنها غير متناهية ، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر ، فيكون الذى قطع منه جزء مساوياً للذى لم يقطع منه شيء وهو محال ، كما أن الكل مثل الجزء محال ؛ وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً ، بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه ، فيكون متناهياً ، فإذا رد عليه القدر الذى قطع منه أولاً ، وقد كان متناهياً ، صار كله أيضاً متناهياً ، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذى لم يقطع منه شيء ، ولا يفضل عليه ، فيكون إذن مثله ، وهو متناه ، فذلك أيضاً متناه . فالجسم الذى تفرض فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط ، فكل جسم متناه . فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً .

كروية الفلك

فلما صح عنده بفطرته الفائقة التى تنبئت لمثل هذه الحجة ، أن جسم السماء متناه ، أراد أن يعرف على أى شكل هو ، وكيفية انقطاعه بالسطوح التى تحده . فنظر أولاً إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب ، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق ، وتغرب من جهة المغرب ، فإما كان منها يمر على سمت رأسه ، رآه يقطع دائرة عظمى ، وما مال عن سمت رأسه ، إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك . وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين ، كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب ، حتى كانت أصغر

الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب ، دائرتين اثنتين : إحداهما حول القطب الجنوبي ، وهي مدار سهيل ، والأخرى حول القطب الشمالي ، وهي مدار الفرقدين . ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذي وصفناه أولاً ، كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ، ومتشابهة الأحوال في الجنوب والشمال ، وكان القطبان معاً ظاهرين له ؛ وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة ، وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة ، وكان طلوعهما معاً ، فكان يرى غروبهما معاً . واطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الأوقات ، فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة ، وقوى ذلك في اعتقاده ، ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق ، بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها ، وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض الأوقات ، أقرب إلى بصره منها في وقت آخر ، ولو كانت كذلك ، لكانت مقاديرها وأعضائها تختلف عند بصره فيراها في حال القرب أعظم مما يراها في حال البعد ، لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول . فلما لم يكن شيء من ذلك ، تحقق عنده كروية الشكل .

وما زال يتصفح حركة القمر ، فيراها آخذة من المغرب إلى المشرق . وحركات الكواكب السيارة كذلك ، حتى تبين له قدر كبير من علم الهيئة ، وظهر له أن حركاتها لا تكون إلا بإفلاك كثيرة ، كلها مضمنة في فلك واحد ، هو أعلاها ، وهو الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلة ، وشرح كيفية انتقاله ، ومعرفة ذلك يطول وهو مثبت في الكتب ، ولا يحتاج

منه في غرضنا إلا للقدر الذي أوردناه .

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ، ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه ، كشيء واحد متصل ببعضه بعض ، وأن جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً : كالارض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ، هي كلها في ضمنه وغير خارجة عنه ، وأنه كله أشبه شيء ، بشخص من أشخاص الحيوان ؛ وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان ؛ وما فيه من ضروب الأفلاك ، المتصل بعضها ببعض ، هي بمنزلة أعضاء الحيوان ؛ وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات ، التي كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان ، كما يتكون في العالم الأكبر .

قدم العالم وحدوثه

فلما تبين له أنه كله كشخص واحد في الحقيقة ، واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة ، بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام التي في عالم الكون والفساد ، تفكر في العالم بجملته ، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فنشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر ، وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم ، اعترضته عوارض كثيرة ، من استحالة وجود ما لا نهاية له ، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له ، وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث ، فهو أيضاً محدث وإذا أزمع على اعتقاد الجدوث ،

اعترضته عوارض آخر وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه ، بعد أن لم يكن ، لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فإذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان ؛ وكذلك أيضاً كان يقول : « إذا كان حادثاً ، فلا بد له من محدث ؛ وهذا المحدث الذى أحدثه ، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ أطارىء طرأ عليه ولا شيء هناك غيره ، أم لتغير حدث فى ذاته ؟ فإن كان فما الذى أحدث ذلك التغير ؟ ، وما زال يتفكر فى ذلك عدة سنين . فتعارض عنده الحجج ، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر .

ما يلزم عن كل من الاعتقادين

فلما أعياه ذلك ، جعل يتفكر ما الذى يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فلعل اللازم منهما يكون شيئاً واحداً . فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم ، فاللازم عن ذلك ، ضرورة ، أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام ، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم ، وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثانى أيضاً جسماً ، لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية وهو باطل . فإذا لا بد للعالم من فاعل ليس بحس ، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل ، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يلحق الأجسام ؛ وإذا لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل ، لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار

صور المحسوسات بعد غيبتها ، وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو منزّه عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام . وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به ، ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير ؟ .

ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم ، وأن العدم لم يسبقه ، وأنه لم يزل كما هو ، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام — إما جسم المتحرك نفسه ، وإما جسم آخر خارج عنه — وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم . وكل قوة سارية في جسم وشائعة فيه ، فإنها تنقسم بانقسامه ، وتتضاعف بتضاعفه ، مثل الثقل في الحجر مثلاً ، المحرك له إلى أسفل ، فإنه إن قسم الحجر نصفين ، انقسم ثقله نصفين ، وإن زيد عليه آخر مثله ، زاد في الثقل آخر مثله ، فإن أمكن أن يزايد الحجر أبداً إلى غير نهاية ، كان يزايد هذا الثقل إلى غير نهاية ، وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف ، وصل الثقل إلى ذلك الحد ووقف ؛ لكنه قد تبرهن أن كل جسم فإنه لا محالة متناه ، فإذا ن كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية . فإن وجدنا قوة تفضل فعلاً لا نهاية له ، فهي قوة ليست في جسم وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع ، إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له ، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ، ولا في جسم خارج عنه ، فهي إذن لشيء برىء عن الأجسام ،

وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية ، وقد كان لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم ، إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات ، وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك ؛ فإذا ن وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة ، وعن صفات الأجسام ، المنزه عن أن يدركه حس ، أو يتطرق إليه خيال سبحانه ، وإذا كان فاعلا لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور ولا قصور ، فهو لا محالة قادر عليها وعالم بها .

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول ، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، إذ : الاتصال ، والانفصال ، والدخول ، والخروج ، هي كلها من صفات الأجسام ، وهو منزّه عنها .

افتقار العالم إلى الله

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة ، إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها ، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها ، وهي معلولة له ، سواء كانت محدثة الوجود ، بعد أن سبقها العدم ، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ، ولم يسبقها العدم قط ، فإنها على كلا الحالتين معلولة ، ومفتقرة إلى الفاعل ،

متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غنى عنها وبرى منها ، وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية ، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ، ولو بعض تعلق ، هو متناه منقطع ؟ فإذا العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب ، وما بينها ، وما فوقها ، وما تحتها ، فعله وخلقه ؛ ومتأخر عنه بالذات ، وإن كانت غير متأخرة بالزمان ، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسما من الأجسام ، ثم حركت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعا لحركة يدك ، حركة متأخرة عن حركة يدك ، تأخرا بالذات ؛ وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداءهما معا ، فكذلك العالم كله ، معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان ، وإنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون .

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله تصفحها من قبل ذا تصفحا على طريق الاعتبار ، في قدرة فاعلها ؛ والتعجب من غريب صنعته ، ولطيف حكمته ، ودقيق علمه ، فتبين له في أقل الأشياء الموجودة ، فضلا عن أكثرها ، من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ، ما قضى منه كل العجب ، وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال ، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ، ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان ، كيف أعطى كل شيء خلقه ، ثم هداه ، لاستعماله ، فلو لا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها ، لما انتفع بها الحيوان ، وكانت كلا عليه ، فلم بذلك أنه أكرم الكرماء ، وأرحم الرحماء .

كمال الله

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن ، أو بهاء ، أو كمال ، أو قوة ، أو فضيلة من الفضائل - أى فضيلة كانت - تفكر ويعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله ومن جوده ، ومن فعله ، فعلم أن الذى هو فى ذاته أعظم منها وأكمل ، وأتم وأحسن ، وأبهى وأجمل وأدوم ، وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك . فما زال يتتبع صفات الكمال كلها ، فيراها له وصادرة عنه ، ويرى أنه أحق بها من كل من يوصف بها دونه .

وتتبع صفات النقص كلها ، فيراه بريئاً منها ، ومنزهاً عنها ؛ وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض ، أو ما يتعلق بالعدم ؟ وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس ، بمن هو الموجود المحض ، الواجب الوجود بذاته ، المعطى لكل ذى وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو : فهو الوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام ، وهو الحسن ، وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العلم ، وهو هو ، وده كل شيء هالك إلا وجهه .

فاتته به المعرفة إلى هذا الحد ، على رأس خمسة أسابيع من منشئته ، وذلك خمسة وثلاثون عاماً ، وقد رسخ فى قلبه من أمر هذا الفاعل ، ما شغله عن الفكرة فى كل شيء إلا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء ، إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، من حينه ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع ، حتى اشتد شوقه إليه ، وانزعج قلبه بالسكينة عن العالم الأدنى المحسوس ، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول .

روحانية الذات وعدم فسادها

فلما حصل له العلم بهذا الوجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء ، أراد أن يعلم بأى شيء حصل له هذا العلم ، وبأى قوة أدرك هذا الوجود : فتصفح حواسه كلها وهى : السمع ، والبصر ، والشم ، والدوق ، واللمس ، فرأى أنها كلها لا تدرك شيئاً إلا جسماً ، أو ما هو فى جسم ، وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات ، وهى ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام ، والبصر إنما يدرك الألوان ، والشم يدرك الروائح ، والدوق يدرك الطعوم ، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين ، والخشونة والملاسة ، وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق ؛ وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام ، وليس لهذه الحواس إدراك شيء سواها ، وذلك لأنها قوى شائعة فى الأجسام ، ومنقسمة بانقسامها ، فهى لذلك لا تدرك إلا جسماً منقسماً ، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة فى شيء منقسم ، فلا محالة أنها إذا أدركت شيئاً من الأشياء ، فإنه ينقسم بانقسامها ؛ فإذاً كل قوة فى جسم ، فإنها لا محالة لا تدرك إلا جسماً أو ما هو فى جسم . وقد تبين أن هذا الوجود الواجب الوجود ، يرى من صفات الأجسام من جميع الجهات ، فإذاً لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة فى جسم ، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ، ولا خارج عنها ، ولا متصل بها ولا منفصل عنها . وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته ، ورسمت المعرفة بوعده ، فتبين له بذلك أن ذاته التى أدركه

بها أمر غير جسماني ، لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام ، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فإنها ليست حقيقة ذاته ، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الوجود المطلق الواجب الوجود .

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ، ويحيط بها أديمه ، هان عنده بالجملة جسمه ، وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة ، التي أدرك بها ذلك الوجود الشريف الواجب الوجود ، ونظر في ذاته تلك الشريفة ، هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل ، أو هي دائمة البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتليس أخرى ، مثل الماء إذا صار هواء ، والهواء إذا صار ماء ، والنبات إذا صار تراباً أو رماداً ، والتراب إذا صار نباتاً ، فهذا هو معنى الفساد . وأما الشيء الذي ليس بجسم ، ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم ، وهو منزّه بالجملة عن الجسمانية ، فلا يتصور فسادُه ألبتة .

مصير الذات أو العذاب والنعيم

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها ، أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا طرحت البدن وتخلت عنه ، وقد كان تبين له أنها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها ، فنصفح جميع القوى المدركة ، فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة ، وتارة تكون مدركة بالفعل : مثل العين في حال تغميضها أو إعراضها عن المبصر ، فإنها تكون مدركة بالقوة — ومعنى مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل — وفي حال فتحها واستقبالها للمبصر ، تكون مدركة بالفعل — ومعنى مدركة بالفعل

أنها الآن تدرك — وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون بالفعل ، وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل ، فهي ما دامت بالقوة لا تتشوق إلى إدراك الشيء المخصوص بها ، لأنها لم تعرف به بعد ، مثل من خلق مكفوف البصر ؛ وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة ، ثم صارت بالقوة ، فإنها ما دامت بالقوة تشتاق إلى الإدراك بالفعل ، لأنها قد تعرفت بذلك المدرك ، وتعلقت به ، وحنّت إليه ، مثل من كان بصيراً ثم عمى ، فإنه لا يزال يشتاق إلى المبصرات . وبحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن ، يكون الشوق إليه أكثر ؛ والتألم لفقده أعظم ، ولذلك كان تألم من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه ، إذ الأشياء التي يدركها البصر أتم وأحسن من التي يدركها الشم ، فإن كان في الأشياء شيء لانهاية لكماله ، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه ، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن ، وليس في الوجود كمال ، ولا حسن ، ولا بهاء ، ولا جمال إلا صادر من جهته ، وفائض من قبله ، فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به ، فلا محالة أنه مادام فاقداً له ، يكون في آلام لانهاية لها ، كما أن من كان مدركاً له على الدوام ، فإنه يكون في لذة لا انفصام لها ، وغبطة لا غاية وراءها ، وبهجة وسرور لانهاية لهما .

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود ، متصف بأوصاف الكمال كلها ، ومنزه عن صفات النقص وبريء منها ، وتبين له أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ، ولا يفسد لفسادهما ، فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات ، المعدة لمثل هذا الإدراك ، فإنه إذا طرح البدن بالموت ، فيما أن يكون قبل ذلك — في مدة قصيرة

للبدن — لم يتعرف قط بهذا الوجود الواجب الوجود ، ولا انصل به ، ولا سمع عنه ، فهذا إذا فارق البدن لا يشاق إلى ذلك الوجود ولا يتألم لفقده .

وأما جميع القوى الجسمية ، فإنها تبطل ببطان الجسم ؛ فلا تشاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ، ولا تمن إليها ، ولا تتألم لفقدها . وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها : سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن . وأما أن يكون قبل ذلك — في مدة تصريفه للبدن — قد تعرف بهذا الوجود ، وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه ، حتى وافته منيته وهو على تلك الحال ، فيحرم المشاهدة ، وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل ، وآلام لا نهاية لها . فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ، ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك ، وإما أن يبقى في آلامه بقاء سرمدياً ، بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمية . وأما من تعرف بهذا الوجود الواجب الوجود ، قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكلية عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته ، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل . فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها ، وغبطة وسرور وفرح دائم ، لا اتصال مشاهدته لذلك الوجود الواجب الوجود ، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ؛ ويحول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمية من الأمور الحسية التي هي — بالإضافة إلى تلك الحال — آلام وشور وعواقب .

السعادة ووسائلها

فلما تبين له أن كمال ذاته ولدتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام ، مشاهدة بالفعل أبداً ، حتى لا يعرض عنه طريقة عين لكي توافيه منيته ، وهو في حال المشاهدة بالفعل ، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم .

وله أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم ، عند موته بقوله لأصحابه : هذا وقت يؤخذ منه : الله أكبر ! وأحرم الصلاة .

ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل ، حتى لا يقع منه إعراض فكان يلزم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة ، فاهو إلا أن يسبح لبصره محسوس ما من المحسوسات ، أو يخرج سمعه صوت بعض الحيوان ، أو يعترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم في أحد أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر ، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله ، فتختل فكرته ، ويذول عما كان فيه ، ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة ، إلا بعد جهد . وكان يخاف أن تفجأ منيته وهو في حال الإعراض ، فيفضى إلى الشقاء الدائم ، وألم الحجاب .

فساءه حاله ذلك ، وأعياه الدواء . فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها ، وينظر أفعالها وما تسعى فيه ، لعله يتفطن في بعضها أنها شعرت بهذا الموجود ، وجعلت تسعى نحوه ، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته . فرآها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها ، ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح ، والاستغلال والاستدفاء ، وتجد في ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها

وانقضاء مدتها . ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأى ، ولا يسعى لغيره في وقت من الأوقات ، فإن له بذلك أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت إليه ، ولا تعرفت به بوجه من الوجوه ، وأنها كلها صائرة إلى العدم ، أو إلى حال شبيه بالعدم .

قلنا حكم بذلك على الحيوان ، علم أن الحكم له على النبات أولى ، إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان . وإذا كان الأكل إدراكاً لم يصل إلى هذه المعرفة ، فالانقاص إدراكاً آخرى أن لا يصل ، مع أنه رأى أيضاً أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد .

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات ، جارية على نسق ؛ ورآها شغافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد ، فحس حساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها ، تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود ، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ، ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته ، هو ، العارفة ، وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمية ، ويكون لمثله هو على به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة ، وأنه من جملة الأجسام الفاسدة ؟ ومع ما به من النقص ، فلم يعمه ذلك عن أن تكون ذاته بريئة عن الأجسام لا تفسد ، فتبين له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك ، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل ، لأن العوائق التي قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة ، لا يوجد مثلها للأجسام السماوية .

ثم إنه تفكر لم يختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات

التي أشبه بها الأجسام السماوية ، وقد كان تبين له أولاً من أمر العناصر واستحالة بعضها إلى بعض ، أن جميع ما على وجه الأرض لا يبق على صورته : بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً ، وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة من أشياء متضادة ، ولذلك تقول إلى الفساد ، وأنه لا يوجد منه شيء صرفاً ، وما كان منها قريباً من أن يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه ، فهو بعيد عن الفساد جداً مثل الذهب والياقوت ، وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة ، ولذلك هي بعيدة عن الفساد ، والصور لا تتعاقب عليها . وتبين له هنالك أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد ، منها ما تقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية — وهذه هي الاسطقصات الأربع — ومنها ما تقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات . فإما كان قوام حقيقته بصور أقل ، كانت أفعاله أقل ، وبعده عن الحياة أكثر ، فإن هدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق ، وصار في حال شبيهة بالعدم ، وما كان قوام حقيقته بصور أكثر ، كانت أفعاله أكثر ، ودخوله في حال الحياة أبلغ ، وإن كانت تلك الصورة بحيث لا سييل إلى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة . فالشيء العديم للصورة جملة هو الهول والمادة ، ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم ، والشيء المتقوم بصورة واحدة هي الاسطقصات الأربع وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة . وهذه الاسطقصات ضعيفة الحياة جداً ، إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة ، وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضدّاً ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته ، ويطلب أن يغير

صورته . فوجوده لذلك غير متمكن ، وحياته ضعيفة ، والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه . وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أسطقص واحد ، فلقوته فيه يغلب طبائع الأسطقصات الباقية ، ويبطل قواها ، ويصير ذلك المركب في حكم الأسطقص الغالب ، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئاً يسيراً ، كما أن ذلك الأسطقص لا يستأهل من الحياة إلا يسيراً ضعيفاً وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقص واحد منها ، فإن الأسطقصات تكون فيه متعادلة متكافئة ، فإذا ن لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته ، بل يفعل بعضها في بعض فعلاً متساوياً ، فلا يكون فعل أحد الأسطقصات أظهر فيه ، ولا يستولى عليه أحدها ، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأسطقصات ، فكأنه لا مضادة لصورته ، فيستأهل الحياة بذلك . ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف ، كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر ، وكانت حياته أكمل .

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ، شديد الاعتدال ، لأنه ألطف من الأرض والماء ، وأغلظ من النار والهواء ، صار في حكم الوسط ولم يضاده شيء من الأسطقصات مضادة يبنته . فاستعد بذلك لصورة الحيوانية ، فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما في هذه الأرواح الحيوانية مستعداً لأنهم ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد ، وأن يكون ذلك الروح قريباً من أن يقال إنه لا ضد لصورته ، فيشبه لذلك هذه الأجسام السماوية التي لا ضد لصورها ؛ ويكون روح ذلك الحيوان ، وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقصات التي لا تتحرك إلى جهة

العلو على الإطلاق ، ولا إلى جهة السفلى ، بل لو أمكن أن يجعل في وسط المسافة التي بين المركز وأعلى ما تنتهى إليه النار في جهة الطول ولم يطرأ عليه فساد ، ثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول . ولو تحرك في المكان ، لتحرك حول الوسط كما تحرك الأجسام السماوية ، ولو تحرك في الوضع ، لتحرك على نفسه ، وكان كروى الشكل إذ لا يمكن غير ذلك ، فإذاً هو شديد الشبه بالأجسام السماوية .

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ، ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود ، وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به ، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح ، الشبيه بالأجسام السماوية وتبين له أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان ، وأنه إنما خلق لغاية أخرى ، وأعد لأمر عظيم ، لم يعد له شيء من أنواع الحيوان ، وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه - وهو الجسماني - أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد ، المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير ! وأما أشرف جزأيه ، فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود ، وهذا الشيء العارف ، أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بشيء بما توصف به الأجسام ، ولا يدرك بشيء من الحواس ، ولا يتخيل ، ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواء ، بل يتوصل إليه به ؛ فهو العارف والمعرف ، والمرقة ؛ وهو العالم ، والمعلوم ، والعلم ، لا يقاين في شيء من ذلك ، إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولو احقها ، ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم !

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر أصناف الحيوان

بمشابهة الأجسام السماوية ، رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي أفعالها ، ويتشبه بها جهده . وكذلك رأى أنه يجوز له الاشتراك الذي به عرف الموجود الواجب الوجود ، فيه شبه ما منه من حيث هو منزّه عن صفات الأجسام ، كما أن الواجب الوجود منزّه عنها ، فرأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أى وجه أمكن ، وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدى بأفعاله ، ويجد في تنفيذ إرادته ، ويسلم الأمر له ، ويرضى بجميع حكمه ، رضى من قلبه ظاهراً وباطناً ، بحيث يسر به ، وإن كان مؤلماً لجسمه وضاراً به ومتافاً لبدنه بالجملة .

وكذلك أيضاً رأى أن فيه شيئاً من سائر أنواع الحيوان يجوز له الخسيس الذى هو من عالم الكون والفساد ، وهو البدن المظلم الكثيف ، الذى يطالبه بأنواع المحسوسات من المعلوم والمشروب والمنسكوح ، ورأى أيضاً أن ذلك البدن لم يخلق له عبثاً ولا قرن به لأمر باطل ، وأنه يجب عليه أن يتفقدّه ويصلح من شأنه . وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان ، فاتجهت عنده الأعمال التى يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض :

- ١ — إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق .
- ٢ — وإما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية .
- ٣ — وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود .

فالتشبه الأول : يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة ، والقوى المختلفة ، والمنازع المتفتنة .

والتشبه الثانى : يجب عليه من حيث له الروح الحيوانى الذى مسكنه

القلب ، وهو مبدأ لسائر البدن ، ولما فيه من القوى .
والتشبيه الثالث : يجب عليه من حيث هو هو ، أى : من حيث هو
الذات التى بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود .
وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء ، إنما هى فى
دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود ، حتى يكون بحيث لا يعرض
عنه طريقة عين .

ثم إنه نظر فى الوجه الذى يتأتى له به هذا الدوام ، فأخرج له النظر أنه
يجب عليه الاعتماد فى هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات :
أما التشبيه الأول فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة ، بل هو
صارف عنها وعائق دونها ، إذ هو تصرف فى الأمور المحسوسة ، والأمور
المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة ؛ وإنما أحتجج إلى هذا
التشبيه لاستدامة هذا الروح الحيوانى الذى يحصل به التشبيه الثانى بالأجسام
السماوية . فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ، ولو كان لا يخلو من
تلك المضرة .

وأما التشبيه الثانى فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام ،
لكنها مشاهدة يخالطها شوب ؛ إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على
الدوام ، فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسبا يتبين بعد هذا .
وأما التشبيه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة ، والاستغراق المحض
الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود ،
والذى يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفيت وتلاشت .
وكذلك سائر الذوات ، كثيرة كانت أو قليلة ، إلا ذات الواحد الحق

الواجب الوجود ، جل وتعالى وعز .

فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث ، وأنه لا يحصل له إلا بعد القرون والاعتمال مدة طويلة في التشبه الثاني ، وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الأول ، وعلم أن التشبه الأول — وإن كان ضرورياً ، فإنه عاتق بذاته وإن كان مميئاً بالعرض لا بالذات لكنه ضرورى — فالزم نفسه أن لا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول ، إلا بقدر الضرورة ، وهى الكفاية التى لا بقاء للروح الحيوانى بأقل منها .

ووجد ما تدعو إليه الضرورة في بقاء هذا الروح أمرين :

أحدهما : ما يمدد من داخل ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء .
والآخر : ما يقبضه من خارج ، ويدفع عنه وجوه الأذى : من البرد والحر والمطر ولقح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك . ورأى أنه إن تناول ضروريه من هذه جزافاً كيفما اتفق ، ربما وقع في السرف وأخذ فوق الكفاية . فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر ، فرأى أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها ، ومقادير لا يتجاوزها ، وبأن له أن الفرض يجب أن يكون في جنس ما يتغذى به . وأى شيء يكون وفي مقداره وفي المدة التى تكون بين العودات إليه .

فنظر أولاً في أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب :

١ — إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه ، وهى أصناف البقول الرطبة التى يمكن الاختذاء بها .

٢ — وإما ثمرات النبات الذى قد تم وتناهى وأخرج بذره ليتكون منه آخر من نوحه حفظاً له ، وهى أصناف الفواكه رطبتها وبابسها .

٣ — وإما حيوان من الحيوانات التي يتغذى بها : إما البرية وإما البحرية

وكان قد صرح عنده أن هذه الأجناس كلها ، من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذى تبين له أن سعادته فى القرب منه ، وطلب التشبه به ، ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها . فكأن ذلك اعتراض على فعل الفاعل . وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به . فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يتمتع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لما لم يمكنه ذلك ، لأنه إن أمتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه ، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول ، إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخرى التى يكون فسادها سبباً لبقائه . فاستسهل أيسر الضررين ، وتسامح فى أخف الاعتراضين ، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدت أيها تيسر له بالقدر الذى يتبين له بعد هذا . فأما إن كانت كلها موجودة فينبغى له حيثئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن فى أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل ، وذلك مثل لحوم الفواكه التى قد تناهت فى الطيب ، وصلاح ما فيها من البذر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البذر ، بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقبه فى موضع لا يصلح للنبات ، مثل الصفاة والسبخة ونحوهما فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذى ، كالتفاح والكمثرى والإجاص ونحوها ، كان له عند ذلك أن يأخذ إما من الثمرات التى لا يغذو منها إلا نفس البذر ، كالجوز والقسطل ، وإما من البقول التى لم تصل بعد حد كمالها . والشرط عليه فى هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً ، وأن لا يستأصل أصولها ولا ينفى بزرها . فإن عدم هذه ، فله أن يأخذ من الحيوان أو من يعضه ، والشرط

عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ، ولا يستأصل منه نوعاً بأسره .
هذا ما رآه في جنس ما يتغذى به :

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها .
وأما الزمان الذي بين كل عودتين ، فرأى أنه إذا أخذ حاجته من
الغذاء ، أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه ، حتى يلحقه ضعف يقطع به عن
بعض الأعمال التي يجب عليه في التشبه الثاني ، وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا .
فأما ما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيوانى مما يقيه من خارج ،
فكان الخطب فيه عليه يسيراً : إذ كان مكتسباً بالجلود ، وقد كان له مسكن
يقيه مما يرد عليه من خارج ، فاكتمى بذلك ولم ير الاشتغال به ، والتزم في
غذائه القوانين التي رسمها لنفسه ، وهي التي تقدم شرحها .

ثم أخذ في العمل الثاني ، وهو التشبه بالأجسام السبابة والاقتداء بها ،
والتقليد لصفاتهما ، وتبعب أوصافها ، فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب :

الضرب الأول : أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون
والفساد ، وهي ما تعطيه إياه من التسخين بالذات ، أو التبريد بالعرض ،
والإضاءة والتلطيف والتكثيف ، إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التي بها
يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود .

والضرب الثاني : أوصاف لها في ذاتها ، مثل كونها شفاقة ونيرة
وطاهرة ، منزهة عن السكر وضروب الرجز ، ومتحركة بالاستدارة ،
بعضها على مركز نفسها ، وبعضها على مركز غيرها .

والضرب الثالث : أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود ،
مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة ، ولا تعرض عنه ، وتشوق إليه ، وتصرف

بحكمه وتسخر في تميم إرادته ، ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي قبضته . فجعل ينشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرِب الثلاثة .

أما الضرب الأول : فكان تشبه بها فيه : أن ألوم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة ، أو ذا عائق من الحيوان أو النبات ، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويذيلها . فتمى وقع بصره على نبات قد حجبته عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه ، أو عطش عطشاً يكاد يفسده ، أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال ، وفصل بينه وبين ذلك المؤذى بفاصل لا يضر المؤذى ، وتعهده بالسقى ما أمكنه . وتمى وقع بصره على حيوان قد أرقه سجع أو نشب به ناشب ، أو تعلق به شوك ، أو سقط في هيبه أو أذنيه شيء يؤذيه ، أو مسه ظمأ أو جوع ، تكفل بإزالة ذلك كله عنه جهده وأطعمه وسقاه .

وتمى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان وقد عاقه عن مره ذلك عائق : من حجر سقط فيه ، أو جرف انهار عليه ، أزال ذلك كله عنه . وما زال يعمى في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية .

وأما الضرب الثانى : فكان تشبه بها فيه ، أن ألوم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاعتسال بالماء في أكثر الأوقات ، وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه ، وتطهيرها بما أمكنه من طيب النبات وحنوف الدواهن العطرة ، وتعهده لباسه بالتنظيف والتطيب حتى كان يتلألاً حسناً وجمالاً ونظافة وطيباً .

والترى مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة : فتارة كان يطوف بالجزيرة ، ويدور على ساحلها ويسبح بأكنافها ، وتارة كان يطوف بيئته ،

أو يعض الكدى أدواراً معدودة : إما مشياً ، وإما هرولة ؛ وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .

وأما الضرب الثالث : فكان تشبه بها فيه ، أن كان يلزم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات . ويغمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها . فكان إذا اشتد في الاستدارة ، غابت عنه جميع المحسوسات ، وضعف الخيال ، وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمية ، وقوى فعل ذاته — التي هي بريئة من الجسم — فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ، ثم تكرر عليه القوى الجسمية فتفسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين . فيعود من ذى قبل ، فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة . ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام الساوية بالاضرب الثلاثة المذكورة .

ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمية وتجاهده ، وينازعها وتنازعها ، وفي الأوقات التي يكون له عليها الظهور ، وتخلص فكرته عن الشوب ، يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث ؛ ثم جعل يطلب التشبه الثالث ، ويسمى في تحصيله ، فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود . وقد كان تبين له أثناء نظره العلى قبل الشروع في العمل ، أنها على ضربين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة ؛ وإما صفة سلب ، كتزده عن الجسمية وعن صفات الأجسام ولواحقها وما يتعلق بها ، ولو على بعد .

وأن صفات الثبوت يشترط فيها هذا التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة ، فلا تسكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، بل ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته . فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين .

أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ؛ وعلم أن علمه بذاته ؛ ليس معنى زائداً على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته ؛ وعلمه بذاته هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته ، فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاته ، بل هو هو ؛ فرأى أن التشبه به من صفات الإيجاب ، هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام ؛ فأخذ نفسه بذلك .

وأما صفات السلب ، فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية ؛ فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته . وكان قد اطرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية . إلا أنه أتى منها بقايا كثيرة : كحركة الاستدارة — والحركة من أخص صفات الأجسام — وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها ، والاهتمام بإزالة عوائقها . فإن هذه أيضاً من صفات الأجسام ، إذ لا يراها أولاً إلا بقوة هي جسمانية ، ثم يكدح في أمرها بقوة جسمانية أيضاً . فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه ، إذ هي بجملتها بما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن . وما زال يقتصر على السكون في لصر مغارته مطرقاً ، غاضاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع المم والفكرة في الموجود

الواجب الوجود وحده دون شركة ؛ فتنى سنح لخياله سانح سواه ، طرده
عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ، ودأب فيه مدة طويلة ،
بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك . وفي خلال شدة مجاهدته
هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته ، فإنها كانت
لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الوجود الأول الحق الواجب
الوجود . فكان يسوءه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضنة ، وشركة
في الملاحظة . وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق ،
حتى تأق له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض
وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسدية ، وجميع القوى
المغارة للبود ، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق ؛ وغابت ذاته
في جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحج ، وصار هباء مشوراً ، ولم
يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود . وهو يقول بقوله الذي
ليس معنى زائد على ذاته : « لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار » ، ففهم
كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه من فهمه كونه لا يعرف الكلام ، ولا يتكلم .
واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر
على قلب بشر . فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر ، فإن
كثيراً من الأمور التي تخطر على قلوب البشر قد يتعذر وصفها ، فكيف
بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ، ولا هو من عالمه ولا من طوره ؟
ولست أعنى بالقلب جسم القلب ، ولا الروح التي في تجويفه ، بل أعنى
صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان ، فإن كل واحد من
هذه الثلاثة قد يقال له « قلب » ، ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على

واحد من هذه الثلاثة ، ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها . ومن رام التعبير عن تلك الحال ، فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هي ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلوّاً أو حامضاً . لكننا ، مع ذلك ، لا نخليك عن إشارات نوىء بها إلى ما شاهدته من عجائب ذلك المقام ، على سبيل ضرب المثل ، لا على سبيل قرع باب الحقيقة ، إذ لا سبيل إلى التحقق بما فى ذلك المقام إلا بالوصول إليه .

فأصغ الآن بسمع قلبك ، وحدق بعقلك إلى ما أشير به إليك ، لعلك أن تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق وشرطى عليك أن لا تطلب منى فى هذا الوقت مزيد ييان بالمشاهدة على ما أودعه هذه الأوراق فإن المجال ضيق ، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر .

إشارات من عجائب المشاهدة

فأقول : إنه لما فنى عن ذاته وعن جميع الدوات ولم ير فى الوجود إلا الواحد الحى القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التى هى شبهة بالسكر ، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى ، وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق ، وأن الشيء الذى كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ، ليس شيئاً فى الحقيقة ، بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق ، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذى يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها . فإنه وإن نسب إلى الجسم الذى ظهر فيه ، فليس هو فى الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس . وإن زال ذلك الجسم زال نوره ، وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم

ولم يزد عند مغيبه . ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور ، قبله ، فإذا
 عدم الجسم عدم ذلك القبول ، ولم يكن له معنى ، وتقوى عنده هذا الظن
 بما قد كان بان له من أن ذات الحق ، عز وجل ، لا تتكرر بوجه من
 الوجوه ، وأن عليه بذاته ، هو ذاته بعينها . فلزم عنده من هذا أن من حصل
 عنده العلم بذاته ، فقد حصلت عنده ذاته ، وقد كان حصل عنده العلم فحصلت
 عنده الذات . وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها ، ونفس حصولها هو
 الذات ؛ فإذاً هو الذات بعينها . وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة
 بتلك الذات الحقّة التي كان يراها أولاً كثيرة ، وصارت عنده بهذا الظن
 شيئاً واحداً . وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته
 وتلافاه بهدأته : فلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام ،
 وكدورة المحسوسات . فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة ، والجمع
 والاجتماع ، والافتراق ، هي كلها من صفات الأجسام ، وتلك الذوات
 المفارقة العارفة بذات الحق ، عز وجل ، لبرأتها عن المادة ، لا يجب أن
 يقال إنها كثيرة ، ولا واحد . لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها
 لبعض ، والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال . ولا يفهم شيء من ذلك
 إلا في المعاني المركبة المثلبسة بالمادة ، غير أن العبارة في هذا الموضع قد
 تضيق جداً لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب
 لفظنا هذا ، أو هم ذلك معنى الكثرة فيها ، وهي بريئة عن الكثرة . وإن
 أنت عبرت بصيغة الإفراد ، أو هم ذلك معنى الاتحاد ، وهو مستحيل
 عليها . وكأنني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس
 في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ، ويقول : لقد أفرطت في تدقيقك حتى

أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء ، وأطرحت حكم العقول ، فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير ، فليتبد في غلوائه ، وليكيف من غرب لسانه ، وليتهم نفسه ، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذى هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به ، حتى بن يقظان ، حيث كان ينظر فيه بنظر فيراه كثيراً كثرة لا تنحصر ، ولا تدخل تحت حد ، ثم ينظر فيه بنظر آخر ، فيراه واحداً . ويق فى ذلك متردداً ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر . هذا والعالم المحسوس منشأ الجمع والإفراد ، وفيه تفهم حقيقتيهما وفيه الانفصال والاتصال ، والتجزؤ والمفايزة ، والاتفاق والاختلاف ، فإظنه بالعالم الإلهى الذى لا يقال فيه كل ولا بعض ، ولا ينطق فى أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة ، إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه إلا من شاهده ؛ ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه . وأما قوله : « حتى انخلعت عن غريزة العقلاء ، وأطرحت حكم العقول ، فمن نسلم له ذلك ، وتتركه مع عقله وعقلائه ، فإن العقل الذى يعنيه هو وأمثاله ، إنما هو القوة الناطقة التى تصنع أشخاص الموجودات المحسوسة ، وتقتصر منها المعنى الكلى . والعقلاء الذين يعينهم ، هم الذين ينظرون بهذا النظر ؛ والنقط الذى كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ، ويرجع إلى فريقه الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا . وهم عن الآخرة هم غافلون . »

فإن كنت عن يقنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما فى العالم الإلهى ، ولا تحمل ألفاظنا من المعانى على ما جرت العادة بها فى تحميلها إياه ،

فنحن نزيدك شيئاً بما شاهده «حى بن يقظان» ، فى مقام أولى الصدق الذى الذى تقدم ذكره ، فنقول :

لأنه بعد الاستغراق المحض ، والفناء التام ، وحقيقة الوصول ، شاهد للفلك الأعلى ، الذى لا جسم وراءه ذاتاً برية عن المادة ، ليست هى ذات الواحد الحق ، ولا هى نفس الفلك ، ولا هى غيرهما ؛ وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة من المرايا الصقيلة ، فإنها ليست هى الشمس ولا المرأة ولا هى غيرهما . ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن أن يوصف بلسان ، ويدق عن أن يكسب بحرف أو صوت ، ورآها فى غاية من اللذة والسرور ، والغبطة والفرح ، بمشاهدة ذات الحق جل جلاله .

وشاهد أيضاً للفلك الذى يليه ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتاً برية عن المادة أيضاً ، ليست هى ذات الواحد الحق ، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه ، ولا هى غيرها . وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ، ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التى للفلك الأعلى . وشاهد أيضاً للفلك الذى يلى هذا ، وهو فلك زحل ، ذاتاً مفارقة للمادة ، ليست هى شيئاً من الذوات التى شاهده قبلها ولا هى غيرها ؛ وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس ؛ ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة . وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة برية عن المادة ، ليست هى شيئاً من الذوات التى قبلها ، ولا هى غيرها ،

وكانها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة ، على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك . وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء ، واللذة والفرح ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد ، وهو جميعه حشو فلك القمر . فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها ، ولا هي سواها . ولهذا الذات سبعون ألف وجه ، في كل وجه سبعون ألف فم ، في كل فم سبعون ألف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ، ويقدسها ويمجدها ، لا يفتر ؛ ورأى لهذه الذات ، التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة ، من الكمال واللذة ، مثل الذي رآه لما قبلها . وكان هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج ، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرأة الأولى التي قابلت الشمس بعينها ، ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة ، لوجاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه ، لقلنا إنها بعضها . ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن ، لقلنا إنها هي ؛ ولولا اختصاصها بيده عند حدوثه ، لقلنا إنها لم تحدث ؛ وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً ، مثل ذاته ، لأجسام كانت ثم اضمحلت ، ولأجسام لم تزل معه في الوجود ، وهي من الكثرة بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقال لها كثيرة ، أو هي كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة . ورأى لذاته وتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، ولا يصفه الواصفون ، ولا يعقله إلا الواصلون العارفون . وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صعدة ، قد ران عليها الخبث ، وهي

مع ذلك مستدبرة للمرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة الشمس ، ومولية عنها بوجوها ، ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يرق قط بباله ؛ ورأها في آلام لا تنقضي ، وحشرات لا تنمى ؛ قد أحاط بها سرادق العذاب ، وأحرقتها نار الحجاب ، ونشرت بمنشير بين الانزعاج والانجذاب . وشاهد هنا ذواتاً سوى هذه المذبذبة تلوح ثم تضمحل ، وتنحدر ثم تنحل ، فتثبت فيها وأنعم النظر إليها ، فرأى هولاً عظيماً وخطباً جسيماً ، وخلقاً حثيثاً ، وأحكاماً بليغة ، وتسوية ونفخاً وإنشاء ونسخاً فما هو إلا أن ثبت قليلاً ، فعادت إليه حواسه ، وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشى ، وزلت قدمه عن ذلك المقام ، ولاح له العالم المحسوس ، وغاب عنه العالم الإلهي : إذ لم يمكن اجتماعهما في حال واحد ، إذ الدنيا والآخرة كضرتين ، إن أَرْضِيَتْ إحداهما أَسْخَطَتِ الأُخْرَى ، فإن قلت : يظهر مما حكيت من هذه المشاهدة ، أن الذوات المفارقة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد ، كالأفلاك ، كانت هي دائمة الوجود ؛ وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد ، كالحَيَوَانِ الناطق ، فسدت هي واضمحلت وتلاشت ، حسبما مثلت به في مرايا الانعكاس ، فإن الصورة لا ثبات لها إلا بثبات المرآة ، فإذا فسدت المرآة صَحَّ فساد الصورة واضمحلت هي ؛ فأقول لك : ما أسرع ما نسيت العهد ، وحلت عن الربط ! ألم تقدم إليك أن مجال العبارة هنا ضيق ، وأن الالتفاظ على كل حال توهم غير الحقيقة ؛ وذلك الذي توهمته إنما أوقعك فيه ، أن جعلت المثال والمثل به على حكم واحد من جميع الوجوه . ولا ينبغي أن يفعل ذلك في أصناف المخاطبات المعتادة ، فكيف ها هنا والشمس ونورها ، وصورتها وتشكلها ، والمرايا والصور الحاصلة فيها ، كلها أمور غير مفارقة للأجسام ،

ولا قوام لها إلا بها وفيها ؟ فلذلك افتقرت في وجودها إليها وبطلت بطلانها .
وأما الذوات الإلهية ، والأرواح الربانية ، فإنها كلها بريئة عن الأجسام
ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها ، فلا ارتباط ولا تعلق لها بها ، وسواء
بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ، ووجودها أو عدمها ؛ وإنما
ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود ، الذى هو
أولها ومبدؤها وسيبها وموجدتها ، وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء
والتسرمد ؛ ولا حاجة بها إلى الأجسام بل الأجسام محتاجة إليها . ولو جاز
عدمها لعدمت الأجسام فإنها هى مبادئها ، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات
الواحد الحق — تعالى وتقدس عن ذلك ؛ لا إله إلا هو — لعدمت هذه
الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدمت العالم الحسى بأسره ، ولم يبق
موجود ، إذ الكل مرتبط ببعضه ببعض . والعالم المحسوس ، وإن كان تابعا
للعالم الإلهى ، شبيه الظل له ؛ والعالم الإلهى مستغن عنه وبرىء منه فإنه مع
ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهى ؛ وإنما
فساده أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك فطق الكتاب العزيز حيثما وقع
هذا المعنى منه فى تسيير الجبال وتصويرها كالهن والناس كالفراسخ ،
وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير
الأرض والسماوات .

فهذا القدر هو الذى أمكننى الآن أن أشير إليك به فيما شاهدته ، حتى
ابن يقظان ، فى ذلك المقام الكريم فلا تلتبس الزيادة عليه من جهة الالفاظ
فإن ذلك كالمعذر .

تمام خبر حي بن يقظان

وأما تمام خبره — فساأله عليك إن شاء الله تعالى : وهو أنه لما عاد إلى العالم المحسوس ، وذلك بعد جولانه حيث جال ، سئم تكاليف الحياة الدنيا ، واشتد شوقه إلى الحياة القصوى ، فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام بالنحو الذي طلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السبي الذي وصل به أولاً ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى .. ثم عاد إلى عالم الحس . ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر عليه من الأولى والثانية وكان دوامه أطول . وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة ، والدوام يزيد فيه طولا مدة بعد مدة ، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ، ولا يفصل عنه إلا متى شاء ؛ فكان يلزم مقامه ذلك ، ولا يثنى عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد قلها ، حتى كاد لا يوجد أقل منها . وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعو به إلى مفارقة مقامه ذلك ، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ، ويرأى عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن . وبقي على حاله تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من مشتهه وذلك خمسون عاماً . وحينئذ اتفقت له حجة أسأل وكان من قصته معه ما يأتي ذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى :

قصة سلامان وأسال

ذكروا : أن جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان على أحد القولين المختلفين في صفة مبدئه ، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة

المأخوذة من بعض الأنبياء المتقدمين ، صلوات الله عليهم . وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثلة المضروبة التي تعطى خيالات تلك الأشياء ، وثبتت رسومها في النفوس ، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور ؛ فإزالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر ، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها .

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتیان من أهل الفضل والرغبة في الخير ، يسمى أحدهما أسالا والآخر سلامان ، فتلقيا تلك الملة وقبلها أحسن قبول ، وأخذ على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها ، واصطحبا على ذلك . وكانا يتفقان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفه الله عز وجل وملائكته ، وصفات المعاد والثواب والعقاب . فأما أسال منهما فكان أشد غوصاً على اليأس ، وأكثر غوراً على المعاني الروحية وأطمع في التأويل . وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر ، وأشد بعداً عن التأويل ، وأوقف عن التصرف والتأمل ؛ وكلاهما مجد في الأعمال الظاهرة ، ومحاسبة النفس ، ومجاهدة الهوى . وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما ؛ وأقوال آخر تحمل على المعاشرة ، وملازمة الجماعة . فتعلق أسال بطالب العزلة ، ورجح القول بها لما كان في طباعه من دوام الفكرة ، وملازمة العبرة ، والغوص على المعاني . وأكثر ما كان يتأني له أمله من ذلك بالانفراد . وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ، ورجح القول بها ، لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف . فكانت ملازمته الجماعة عنده بما يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المعترضة ، ويعيد من همزات الشياطين .

وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما .

وكان أسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حي بن يقظان تكون بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل ، وأن الانفراد بها يتأتى للمتعمق ؛ فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره . فجمع ما كان له من المال ، واكترى ببعضه مركباً تحمله إلى تلك الجزيرة ، وفرق باقيه على المساكين ، وودع صاحبه سلامان وركب متن البحر ؛ فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة ، ووضعوه بساحلها ، وانفصلوا عنها . فبقى أسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ، ويعظمه ويقده ، ويفكر في أسمائه الحسنى وصفاته العليا ؛ فلا ينقطع خاطره ، ولا تسكدر فكرته . وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد به جوعته . وأقام على تلك الحال مدة وهو في أتم غبطة وأعظم أنس بمنجاة ربه . وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه في مطالبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقر عينه . وكان في تلك المدة حي بن يقظان شهيد الاستغراق في مقاماته الكريمة ؛ فكان لا يبرح عن مغاربه إلا مرة في الأسبوع لتناول ما سنع من الغذاء ، فلذلك لم يعثر عليه أسال بأول وهلة ، بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة ، ويسبح في أرجائها : فلا يرى إنسياً ولا يشاهد أثراً ، فيزيد بذلك أنسه وتبسط نفسه ، لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد ، إلى أن اتفق في بعض تلك الأوقات أن يخرج حي بن يقظان لالتباس غذائه وأسال قد ألم بتلك الجهة فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر .

فأما أسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين ، وصل إلى تلك الجزيرة

لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو إليها . غشى إن هو تعرض له وتعرف به ، أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمله . وأما حتى بن يقظان فلم يدرك ما هو ، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك . وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف ، فظن أنها لباس طبيعي . فوقف يتعجب منه ملياً وولى أسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله ، فالتقى حتى بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء . فلما رآه يشتد في الحرب ، خفس عنه وتوارى ، حتى ظن أسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة . فشرع أسال في الصلاة والقراءة ، والدعاء والبكاء ، والتضرع والتواجد ، حتى شغله ذلك عن كل شيء . فجعل حتى بن يقظان يتقرب منه قليلاً قليلاً ، وأسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسيحه ، ويشاهد خضوعه وبكائه . فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة ، لم يعهد مثلها من شيء من أصناف الحيوان ؛ ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته ، وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلداً طبيعياً ، وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو . ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه ، لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق ؛ فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده ، وما الذي أوجب بكائه وتضرعه ؛ فزاد في الدنومه حتى أحس به أسال ؛ فاشتد في العدو ، واشتد حتى بن يقظان في أثره ، حتى التحق به — لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في السهم والجسم — فالتزمه وقبض عليه ، ولم يمكنه من البراح . فلما نظر إليه أسال وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار ، وشعره قد طال حتى جلال كثيراً منه ، ورأى ما عنده من سرعة العدو وقوة البطش ، فرق منه فرقاً

شديداً ، وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حتى بن يقظان ولا يدرى ما هو ؛ غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع . فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ، ويجريده على رأسه ، ويمسح أعطافه ، ويتملق إليه ، ويظهر البشر والفرح به ، حتى سكن جأش أسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً . وكان أسال قديماً ، لمحبته في علم التأويل ، قد تعلم أكثر الآلسن ؛ ومهر فيها ، فجعل يكلم حتى بن يقظان ويسأله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج أفهامه فلا يستطيع ، وحتى بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدرى ما هو . غير أنه يظهر له البشر والقبول . فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه . وكان عند أسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة ، فقربه إلى حتى بن يقظان فلم يدر ما هو ، لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك . فأكل منه أسال وأشار إليه ليأكل ففكر حتى بن يقظان فيما كان ألزم نفسه من الشروط في تناول الغذاء ، ولم يدر أصل ذلك الشيء الذي قدم له ما هو ، وهل يجوز له تناوله أم لا فامتنع عن الأكل . ولم يزل أسال يرغب إليه ويستعطفه . وقد كان أولع به حتى بن يقظان فغشى إن دام على امتناعه أن يوحشه ، فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه . فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغذاء ، وندم على فعله ، وأراد الانفصال عن أسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم ، فلم تنأ له المشاهدة بسرعة . فرأى أن يقيم مع أسال في عالم الحبس حتى يقف على حقيقة شأنه ، ولا يبقى في نفسه هو نزوع إليه ، وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل . فالتزم صحبة أسال . ولما رأى أسال أيضاً أنه لا يتكلم ، أمن من غوائله على دينه ، ورجا أن

يعلمه الكلام والعلم والدين ، فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله .
فشرع أسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات
وينطق بأسمائها ، ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق ، فينطق بها مقترناً
بالإشارة ، حتى علمه الأسماء كلها ، ودرجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب
مدة فجعل أسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة ، فاعلمه
حى بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أمّاً أكثر من الظلية
التي ربه ، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة ، حتى انتهى إلى
درجة الوصول .

لا تعارض بين حقائق الدين وحقائق المشاهدة

فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس
العارقة بذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه
الحسنى ، ووصف له ما أمكنه وصفه بما شاهده عند الوصول من لذات
الواصلين وآلام المحجوبين ، لم يشك أسال في أن جميع الأشياء التي وردت
في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم
الآخر ، وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حى بن يقظان ؛ فانفتح
بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت
عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ، ولا مغلق
إلا انفتح ، ولا غامض إلا اتضح ؛ وصار من أولى الأبواب . وعند ذلك
نظر إلى حى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير ، وتحقق عنده أنه من أولياء
الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . فالتزم خدمته والاقتران به
(١٠ ابن مقبل)

والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته . وجعل حتى بن يقظان يستفصحه عن أمره وشأنه ، فجعل أسأل يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم ، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم . وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم ، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط . ففهم حتى بن يقظان ذلك كله ولم يرفيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم .

فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به بحق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ؛ فأمن به وصدقته وشهد برسالته .

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ، ووضعه من العبادات ؛ فوصف له الصلاة والزكاة ، والصيام والحج . وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ؛ فلتقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله . إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما :

أحدهما — لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم ، واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزّه عنها وبريء منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب ؟

والأمر الآخر — لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل ، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل ، والإعراض عن الحق ؟

وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرقى ؛ وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال : كالزكاة وتشعبها ، والبيع والربا والحدود والعقوبات ؛ فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ، ويقول : « إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل ، وأقبلوا على الحق ، واستغنوا عن هذا كله ، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته ، أو تقطع الأيدي على سرقة ، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة . »

وكان الذي أوقعه في ذلك ظنه ، أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة ، وأذهان ثاقبة ، ونفوس عازمة ، ولم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأي وضعف العزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً !

فلما اشتد لإشفاقه على الناس ، وطمع أن تكون نجاتهم على يديه ، حدثت له نية في الوصول إليهم ، وإيضاح الحق لديهم ، وتبيينه لهم فقاوض في ذلك صاحبه أسأل وسأله : هل تمكنه حيلة في الوصول إليهم ؟ فأعلمه أسأل بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله ؛ فلم يأت له فهم ذلك ، وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله . وطمع أسأل أيضاً أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المرئيين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سوام ، فساعدته على رأيه ؛ ورأيا أن يلزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلاً ولا نهاراً ، لعل الله أن يسنى لهما عبور البحر . فالزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء أن يهيء لهما من أمرهما رشداً . فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلت مسلكها ، ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحلها . فلما قربت من البر رأى أهلها الرجلين على الشاطئ . فدنوا منهما

فكلهم أسال وسألهم أن يحملوها معهم ، فأجابوهما إلى ذلك ، وأدخلوها السفينة ، فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء حملت السفينة في أقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها فتزلا بها ، ودخلا مدينتها ، واجتمع أصحاب أسال به ، فعرفهم شأن حى بن يقظان ، فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً وأكبروا أمره ، واجتمعوا إليه وأعظموه وبجلوه ، وأعلمه أسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس ، وأنه إن عجز عن تعليم الجمهور أعجز .

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أسال الذى كان يرى ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة ؛ فشرع حى بن يقظان فى تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم . فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ فى وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه ؛ فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم بما يأتى به ، ويتسخطونه فى قلوبهم ، وإن أظهروا له الرضا فى وجهه إكراماً لغرته فيهم ، ومراعاة لحق صاحبهم أسال !

وما زال حى بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً ، فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفارا ؛ مع أنهم كانوا محبين للخير ، راغبين فى الحق ؛ إلا أنهم لنقص فطرتهم ، كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ، ولا يلتبسونه من بابه ، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه . فيئس من إصلاحهم ، وانقطع رجاؤه من قبولهم .

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك ، فرأى كل حزب بما لديهم فرحون ، قد اتخذوا لهم هوام ، ومعبودهم شواتهم ، وتهاككوا فى جمع حطام الدنيا ، وألهم التكاذب حتى زاروا المقابر ، لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل

ففيهم الكلمة الحسنة ، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً . وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، ولا حظ لهم منها ، قد غرتهم الجهالة وراى على قلوبهم ما كانوا يكسبون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم .

فلما رأى سراق العذاب قد أحاط بهم ، وظلمات الحجب قد لغشتهم ، والكل منهم — إلا اليسير — لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا ، وقد نبذوا أعمالها على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم ، واشتروا بها ثمناً قليلاً ، وألھام هن ذكر الله تعالى التجارة والبيع ، ولم يخافوا يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار ، بأن له وتحقق على القطع ، أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ، ولا يتعدى عليه سواء فيما اختص هو به ، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الآخروية إلا الشاذ النادر ، وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيًا وهو مؤمن .

وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هو المأوى ؛ وأى تعب أعظم ، وشقاوة أظلم ، من إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى ، لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتبس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة : إما مال يجمعه ، أو لذة ينالها ، أو شهوة يقضيها ، أو غيظ يتشقى به ، أو جاه يحرزه ، أو عمل من أعمال الشرع يزين به أو يدافع عن رقبته وهى كلها ظلمات بعضها فوق بعض فى بحر لظى وأن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً فلما فهم أحوال الناس ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ، علم أن الحكمة

كلها والهداية والتوفيق فيما نطق به الرسل ، ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد عليه : فلكل عمل رجال ، وكل ميسر لما خلق له ، سنة الله في الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا .

فانصرف إلى سلامان وأصحابه ، فاعتذر عما تكلم به معهم ، وتبرأ إليهم منه ، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم ، واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة ، وقلة الخوض فيما لا يعنيه ، والإيمان بالمشاهدات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء ، والافتداء بالسلف الصالح ، والترك لمحدثات الأمور ، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا ، وحذرهم عنه غاية التحذير ، وعلم هو وصاحبه أسأل أن هذه الطائفة المريدة القاصرة ، لا نجاة لها إلا بهذا الطريق ، وأنها إن رفعت عنه إلى يفاع الاستبصار اختل ما هي عليه ، ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء ، وتذبذبت وانكسرت وساءت عاقبتها . وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يرواها اليقين ، فازت بالآمن وكانت من أصحاب اليقين . وأما السابقون السابقون فأولئك المقربون . فودعهم وانفصلا عنهم ، وتلطفوا في العود إلى جزيرتهما ، حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها ، وطلب حتى بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولا حتى عاد إليه وافتدى به أسأل حتى قرب منه أو كاد ، وعهدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

هذا — أي دنا الله وإياك بروح منه — ما كان من نياحي بن يقظان وأسأل وسلامان ، وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في

معباد خطاب ، ومن هو العلم المكنون الذى لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ، ولا يجهله إلا أهل الغرة بالله . وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح فى الصنانه به والشح عليه . إلا أن الذى سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ، ما ظهر فى زماننا هذا من آراء فاسدة نبث بها متفلسفة العصر وصرحت بها ، حتى انتشرت فى البلدان ، وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الانبياء صلوات الله عليهم ، وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هى الأسرار المصنونة بها على غير أهلها ، فيزيد بذلك حبهى فيها وولوعهم بها . فرأينا أن نلج إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق ، ثم نصدمهم عن ذلك الطريق . ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينهتك سريعا لمن هو أهله ، ويتسكثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه . وأنا أسأل إخوانى الواقفين على هذا الكلام ، أن يقبلوا عذرى فيما تساهلت فى تبيينه وتساحت فى تثبيته ، فلم أقفل ذلك إلا لآنى تسنمت شواهد يزل الطرف عن مرآها . وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق فى دخول الطريق . وأسأل الله التجاوز والعفو ، وأن يوردنا من المعرفة به الصفو ، إنه منعم كريم . والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه ورحمة الله وبركاته .

فهرس

صفحة

مقدمة	٥
الفصل الأول	٧
ابن طفيل : حياته وآثاره	٩
الفصل الثاني ، ابن طفيل : فلسفته	١٥
١ — ابن طفيل والفلاسفة	١٧
٢ — موضوع الفلسفة	٢٤
٣ — مشكلة المعرفة (ا) التيار العقلي وموقف الدين منه	٢٨
(ب) التيار الإشراقي	٣٧
٤ — السعادة ووسيلتها أو للمعرفة وطريقها	٤٠
(ا) صلة هذه الحالة باللغة	٤٣
(ب) صلتها بالعقل	٤٤
(ح) صلتها بالدين	٤٥
(د) من شروطها	٤٧
٥ — العالم (ا) حقيقة الجسم (ب) كل جسم متناه	٤٨
(ح) قدم العالم وحدوثه	٤٩
(د) ما يلزم عن اعتقاد قدم العالم أو حدوثه	٥٠
(هـ) أبدية العالم	٥١
٦ — الله	٥٢
العالم الإلهي	٥٥
٧ — الروح (ا) الروح من أمر الله (ب) وحدة الروح	٥٧
(ح) براءة الروح عن الجسمية	٥٨
(د) العذاب والنعم في الدار الآخرة	٥٩
حي بن يقظان	٦١

المنقذ من الضلال

صدر في هذه السلسلة كتاب المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الإمام الغزالي مع مقدمة مستفيضة ، في منطق التصوف للدكتور عبد الحليم محمود، تتضمن الموضوعات التالية : (١) البحث العقلي فيما وراء الطبيعة عبث (٢) في وسيلة المعرفة (٣) التصوف (٤) الصوف والشك (٥) التصوف والدين الإسلامى

كتب أخرى للمؤلف

١ - المحاسبي :

بالفرنسية وقد نال درجة الشرف الممتازة من جامعة باريس .

٢ - وازن الأرواح :

قصة فلسفية مترجمة عن الفرنسية ، كتب عنها الدكتور طه حسين مقالة أثني فيها على دقة الترجمة ورصانة الأسلوب .

٣ - المشكلة الأخلاقية والفلاسفة :

مترجم عن الفرنسية ، بالاشتراك مع فضيلة الشيخ أبو بكر زكري .

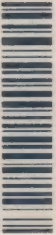
٤ - الأخلاق في الفلسفة الحديثة :

مترجم عن الفرنسية بالاشتراك مع فضيلة الشيخ أبو بكر زكري .

الثنى ٢٠

مطبعة نجيم شارع فاروق ت ٤٧١٩٣

Bibliotheca Alexandrina



0419395